



ڈاکٹر زاہر حسین لائبریری

DR ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the books before
taking it out. You will be responsible
for damages to the book disco-
vered while returning it.

DUE DATE

U/Rare

Cl. A

181.07

Acc. No. 16474

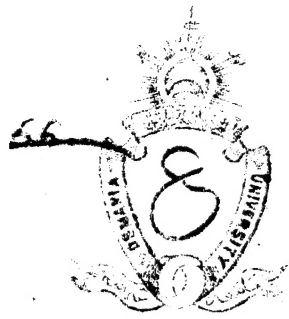
LUT

Late

: first 15 days.

Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date.

[illegible]



کتابخانه اسلامیہ جامعہ اسلامیہ

تالیخ

535

فلاسفۃ الاسلام

تالیف

محمد اطفی جمہ

ترجمہ

حاجہ ابوالدین محمد شمس الدین صاحب دہلی (پاکستان) پرنٹرز

استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ

میدان آباد دہلی

۱۳۶۰ھ ۱۳۵۰ھ ۱۹۴۱ء

طبع و نشر دارالکتاب اسلامیہ

U/Rare

181.07

LUT

U/Rare - 181.07 - 1

U/Rare - 181.07 - 2

16474

RARE BOOK

فہرست مضامین

تاریخ فلاسفۃ الاسلام

صفحہ	مضمون
۱ تا ۳ ۱ تا ۵	<p>دیباچہ مقدمہ</p> <p>۱۔ کنندی</p> <p>وفات وہ علوم و اسناد میں اس کو مجبور حاصل تھا۔ کنندی کے متعلق مخالفین کے خیالات۔ وہ علوم جن میں اس نے تصانیف چھوڑی ہیں۔ ابو معشر اور کنندی کی دشمنی۔ موسیٰ کے لڑکوں کا کنندی کے خلاف فریب۔ کنندی کے بعض اقوال کنندی کے مزید حالات کی توضیح قدیم عربوں کی کتابوں میں بحث کی وقایہ کنندی کی علمی زندگی۔</p>

صفحہ	مضمون
۱۱۱	فلاسفۃ اسلام میں کندی کا مرتبہ
۱۱۲	کندی کا بخل
۱۱۳	کندی کی تالیفات پر ایک نظر
۱۱۶ تا ۱۲۰	<u>۲۔ فارابی</u>
	حالات زندگی -
	اخلاق
	تفہیم
	فلسفے میں فارابی کا مرتبہ -
	فلسفۃ ارسطو پر فارابی کا اضافہ -
	منطق میں فارابی کا مرتبہ -
	فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں اس وقت تک
	موجود ہیں -
	فارابی کے تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب -
	کمال کا انتہائی درجہ -
	خلود نفس یا وحدت نفوس -
	وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے -
	فارابی اور مسئلہ خلود
	فارابی اور الہیات -
	قوائے نفس کی تقسیم -
	فارابی اور فلسفۃ اخلاق -
	فارابی اور موسیقی
	فارابی کا اسلوب بیان

صفحہ	مضمون
	<p>فارابی کے فلسفے کی توضیح، اس کا ملخص و مفہوم حیات و اخلاق۔</p> <p>فارابی کی منطق پر ایک نظر۔</p> <p>الہیاتیات یا ماورا الطبیعیات</p> <p>تقسیم قوائے نفس یا نفسیات</p> <p>اخلاقیات</p> <p>سیاسیات</p> <p>فارابی کے تلامذہ</p> <p>نفس انسانی کے اجزاء اور اس کی قوتیں۔</p> <p>قوت ناطقہ۔</p> <p>ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث</p> <p>وحی، رویت ملک۔</p> <p>انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے۔</p> <p>عضویتیں۔</p> <p>عضویت کے قویٰ و اجزاء کس طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں۔</p>
۸۷ تا ۸۸	<p>۳۔ ابن سینا ✓</p> <p>حالات زندگی۔</p> <p>ابن سینا کا استاد</p> <p>پچپن سے ابن سینا کا طب میں شہرہ آفاق ہونا</p> <p>امیر نوح کے کتب خانے کے جملانے کا الزام</p> <p>وطن سے ہجرت</p> <p>خدمت وزارت پر فائز ہونا اور فوج کا اس کے مخالف ہو جانا</p>

صفحہ	مضمون
	عیش پسندی کی طرف ابن سینا کا طبعی رجحان قید اور مجلس سے فراری توبہ اور وفات ابن سینا کی عبقریت تالیفات ابن سینا کی رائے اپنی تالیفات کے متعلق تقسیم علوم فلسفہ نظری کی تقسیم جو ارسطو نے کی ہے۔ ابن سینا کی تقسیم پر ابن رشد کا اعتراض۔ وحدت مطلقہ اور ابن سینا علم واجب الوجود اور ابن سینا ارسطو کی رائے سے ابن سینا کا اختلاف نفس کے متعلق ابن سینا کا نظریہ۔ قوائے نفسی کی تقسیم سعادت کے متعلق ابن سینا کی رائے۔ انبیاء کرام اور وحی کے متعلق ابن سینا کا قول۔ فلسفے میں ابن سینا کا مرتبہ۔ ابن سینا پر ایک نظر۔ ابن سینا کے حالات زندگی پر دو خفا میں آزادی فکر فلسفے کی جانب ابن سینا کا فطری میلان عقاید نفسیات

صفحہ	مضمون
۱۰۷ تا ۸۹	<p>✓ م۔ غزالیؒ</p> <p>ولادت و تربیت مدیر نظامیہ کی صدارت ہج اور شام و مصر کی سیاحت شہور تالیفات وفات "المنقذ من الضلال" "مقاصد الفلاسفہ" "تہافتہ الفلاسفہ" ابن رشد اور غزالیؒ کا اختلاف - ابن رشد، ابن طفیل اور غزالیؒ کا اختلاف غزالیؒ کے فلسفے کی توضیح - غزالیؒ کے لقب کے متعلق اختلاف آل سلجوق سے غزالیؒ کا تعلق - "المفنون یہ علی غیر اہلہ" غزالیؒ اور علوم یقینیہ - غزالیؒ اور ہیوم فلسفے کی تقسیم - غزالیؒ کے عقاید میں انقلاب فرق تعلیمیہ (باطنیہ) کی تردید - غزالیؒ کا تصور غزالیؒ کے عقاید</p>

صفحہ	مضمون
۱۰۸ تا ۱۳۲	فلسفہ پر غزالی کا اثر ۵۔ ابن باجہ حالات زندگی۔ معاصرین کی رائے۔ تالیفات رسالہ "الوداع" رسالہ "تدبیر المتوحد" فصل اول: متوحد شہریوں میں کس طرح بسر کرے۔ فصل دوم: اعمال انسانی۔ فصل سوم: اعراض عقلیہ فصل چہارم: تقسیم اعمال انسانی۔ فصل پنجم: غایات اعمال انسانی۔ فصل ششم: اغراض روحانی۔ فصل ہفتم: ضرورت توحید۔ فصل ہشتم: اقوال و افعال توحید ابن باجہ کے فلسفے کی توضیح۔ ۱۔ نام کی تحریف اور مصائب۔ ۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مدفن۔ ۳۔ ابن باجہ کے ایک شاگرد، اس کی علییت اور ذکاوت کے مدافع ہیں۔ ۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدون کئے۔ ۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق

صفحات	مضمون
۱۵۵ تا ۳۲	<p>۶۔ ابن باجہ کی تالیفات۔</p> <p>۶۔ ابن طفیل</p> <p>حالات زندگی۔</p> <p>اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو ادراک ہوا۔</p> <p>ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ۔</p> <p>اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن باجہ پر اس کا اعتراض۔</p> <p>فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید۔</p> <p>ابن سینا کے فلسفے پر تنقید۔</p> <p>غزالی کے فلسفے پر تنقید۔</p> <p>ابن طفیل کے فلسفے کی تمہید جو اس کے رسالہ اسرار حکمت مشرقیہ سے ماخوذ ہے۔</p> <p>ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح۔</p> <p>حی ابن یقطان نے اس نظر پر کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے۔</p> <p>حی ابن یقطان کا شمس و قمر اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا۔</p> <p>ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے۔</p> <p>دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نفع پسند البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے۔</p> <p>سعادت حقیقی کا دار و مدار اس موجد واجب الوجود کے دوام</p>

صفحہ	مضمون
	مشاہدے پر ہے۔ فنا و وصول
۳۱۴ تا ۳۱۶	۴۔ ابن رشد افستاحیہ ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ یہودیوں سے اس کا تعلق۔ تعلیم و تربیت حالات زندگی۔ ابن رشد کے اساتذہ ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا، اور ان علوم کی تفسیر جو اس نے حاصل کئے تھے ابن رشد کے احباب شاگرد اولاد منطق اور قرآن۔ ابن رشد بحیثیت قاضی۔ اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مصائب کا سامنا ہوا۔ قضائت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی۔ ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبدالمومن کے تعلقات خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات۔ خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو

صفحہ	مضمون
	<p>ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا۔ امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد۔ اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد کو منرا دی تھی۔ مصر پر حملے کا ارادہ یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل۔ اخلاق شباب کی بے اعتدالی۔ لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش۔ رفاء عام کا شوق۔ اصولی طور پر مسدود دینے کی خواہش خوفات کی عدم تصدیق۔ چاپلوسی سے نفرت۔ تعمیر کا شوق طلباء سے محبت یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا۔ تصوف کے جانب میلان۔ مالکی مذہب سے عناد۔ شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشو و نما پائی۔ ابن رشد کے مصائب۔ ابن رشد کے دشمن ابن رشد کے شرکاء نکبت کے اسباب۔</p>

مضمون	صفحات
عقائد و عقو اور مجلس مجاہدہ۔ مراختہ قاضی ابو عبد اللہ تہمت حکم ابن رشد کے اپنی مدافعت نہیں کی۔ فلسفہ کی لڑائی میں شعر کی تاثیر۔ ابن خبیر کے کچھ حالات ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت منشور نفس منشور خاکے کے بعد خلاصہ عامہ۔ ابن رشد کی تالیفات۔ کتب مطبوعہ عربی۔ ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ۔ فلسفیانہ تالیفات۔ الہیات فقہ پر اس کی کتابیں تعلیم ابن رشد۔ ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت۔ ابن رشد کا اسلوب۔ ابن رشد کی 'سلا فولد' میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفہ کے فوری زوال کے اسباب۔	

صفحہ	مضمون
	ابن رشد کا مذہب - عقل کے متعلق ابن رشد کا مذاک - نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے - مذہب اتصال - ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی - مذہب اخلاق - سیاسی اور اجتماعی فلسفہ واجب الوجود - مبادی ابن رشد - غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر تنقید - غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط - منتجیات منابج الادلہ - شرعیات اور فلسفہ فصل المقال والکشف عن منابج الادلہ - تہافت الفلاسفہ وتہافت التہافت - کتاب کا نام اور اس کی غایت - قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف سے غزالی کا مقصد کتاب تہافت کی تدوین کے اسباب - غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا - فلاسفہ کے علوم - فلاسفہ اسلام ان پڑن مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے فلسفے کے تناقص کو ظاہر کیا ہے کتاب تہافت پر ابن رشد کی تنقید -

صفحہ	مضمون
	غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید۔ یونانی فلسفے کے متعلق ابن رشد کے خیالات۔ مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلق بہ موجودات۔ باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے فلاسفہ پر تنقید۔ مسئلہ واجب الوجود پر بحث۔ اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب۔ نظام کائنات ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں۔ قدیم حکماء یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر۔ ابن رشد کے فلسفیانہ معلومات کی وسعت۔ موجود بالفعل کی طبیعت پر بحث جس کو پیٹولی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مسئلہ زمان فلسفہ کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت۔ حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات۔ ابن رشد اور حریت فکر۔ پیہودی اور ابن رشد۔ فلسفہ ابن رشد کا اثر یورپ پر۔ ۸۔ ابن خلدون ۳۱۵ تا ۳۵۲ حالات زندگی۔ ہجرت۔ سلطان ابو عنان المرینی کے دربار میں رسائی۔

صفحات	مضمون
	<p>سفر اندلس وطن کو واپس ہونا۔ تلمسان میں در تاریخ "کی تصنیف کا آغاز۔ سفر مصر اور وفات۔ ابن خلدون کی تالیفات۔ مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر۔ ابن خلدون کے شخصی حالات۔ ابن خلدون کا فلسفہ اجتماع۔ ابن خلدون اور میکاؤلی کے درمیان نمایاں مشابہتیں۔ ان دونوں کے درمیان نمایاں اختلاف۔ ابن خلدون کے فلسفے کی توضیح اور فلسفے کے متعلق ابن خلدون کی رائے۔</p>
۳۵۳ تا ۳۹۹	<p>✓ ۹۔ اخوان الصفا جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد۔ فلسفیانہ رسائل۔ قسم اول :- رسائل ریاضی تعلیمی۔ قسم دوم :- رسائل جسمانی طبعی۔ قسم سوم :- رسائل نفسانی عقلی۔ قسم چہارم :- رسائل ناموس الہی۔ دس اخوان الصفا کے خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون۔</p>

صفحات	مضمون
	<p> اخوان الصفا کے علوم کے ماخذ دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے۔ اخوان الصفا کے مراتب نفسیہ۔ اخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق۔ اخوان الصفا کا فلسفہ اخلاق۔ </p> <p>۱۰۔ ابن ہشیم</p> <p> حالات زندگی علوم جن میں ابن ہشیم کو عبور حاصل تھا۔ دریائے نیل سے مصر کو سیراب کرنے کے متعلق ابن ہشیم کی تجویز۔ حاکم بامر اللہ کا ابن ہشیم کو بصرے سے طلب کرنا۔ جنون کا بہانہ اور مصر کی جانب رخ کرنا۔ شہر آسوان کی طرف روانگی اور ”خزاں“ کا معاینہ۔ منصوبے میں ناکامی۔ دوبارہ جنون کا بہانہ۔ حاکم بامر اللہ کی وفات کے بعد تصنیف و تالیف میں مشغول ہونا ابن ہشیم کی تالیفات ابن ہشیم کے متعلق مزید توضیح۔ </p>
۳۷۰ تا ۳۷۸	<p>۱۱۔ محی الدین ابن عربی</p> <p>تصوف پر ایک عام بحث۔</p>

صفحات	مضمون
	<p>صوفیہ کا طریقہ اور ان کے مراتب و درجات صوفیہ کی تعریف اور ان کی وجہ تسمیہ - صوفیہ کے بعض اصطلاحات جن پر مبہوں کا اتفاق ہے - مشہور قدماے صوفیہ کے حالات - بعض اکابر صوفیہ جنہوں نے کتابیں تالیف کی ہیں - تصنیف کا فضا اور اس کے اقسام احادیث قدسیہ - سلسلہ طریق - حکیم الہی محی الدین ابن عربی کے حالات - ابن عربی کے شیوخ طریقت - شیخ کی مشہور تالیفات - فتوحات مکیہ کا مخلص - مہدی منظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے - محی الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے نفس کے درمیان مناجات -</p>
۴۱۸ تا ۴۴۰	<p>۱۲-۱۰ ابن مسکویہ حالات زندگی - ابن العمید کی مصاحبت - کیمیاء کا شوق - ابن مسکویہ کے متعلق ابو حیان کی رائے - ابن مسکویہ کے متعلق ابو منصور غلبی کی رائے - ابن مسکویہ کی وصیت -</p>

صفحات	مضمون
	تالیفات لمخص کتاب ترتیب السعادات - فلسفہ ابن مسکویہ - نفسایات و اخلاقیات - مسکویہ اور مثل اعلیٰ - حکمت اور فلسفے میں فرق - ابن مسکویہ کے فلسفے کی روش سے بادشاہوں کی حیثیت - نفس کے متعلق بحث - ابن مسکویہ کا فلسفہ - صلح، نفس اور نبوت کا ثبوت - کتاب تجارب الامم -

دباجہ

علامہ لطفی جمعہ کی کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے تاریخ فلسفۃ الاسلام ہے، تاریخ فلسفۃ اسلام نہیں۔ مصنف نے چند اکابر فلسفۃ اسلام کو منتخب کر کے اول تو ان کے حالات زندگی سے سیر حاصل بحث کی ہے اور پھر ان کے فلسفے کے نظامات کو اختصار کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ فلسفۃ اسلام کی تاریخی نشو و نما کا کوئی خیال نہیں رکھا۔ کتاب کے مطالعے کے آغاز ہی میں اس فرقہ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ تاریخ فلسفۃ اسلام کی مندرجہ ذیل شعبوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے:-

(۱) فلسفۃ طبعیات -

(۲) مشائیت -

(۳) اشراقیت -

(۴) تصوف -

(۵) اسلام -

فلسفۃ اسلام کے ان مسالک کے بعض نمائندہ فلسفیوں کو لطفی جمعہ نے بغیر تاریخی ترتیب کا خیال رکھے لیا ہے اور ان کے نظام فلسفہ کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ طبعیاتی فلسفۃ فطرت میں سے صرف اخوان الصفا اور ابن ہشیم کے فلسفیانہ افکار کو اختصار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح مشائے میں سے اکابر فلاسفہ جیسے گندی، فارابی، ابن سینا، مسکویہ (مشرقی مشائے) اور ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد (مغربی مشائے) کے نظامات فلسفہ کے

بعض نمایاں پہلوئوں پر بحث کی گئی ہے۔ متکلمین میں سے صرف امام غزالی کے فلسفے پر روشنی ڈالی گئی ہے اور دوسرے اکابر مثلاً ابو الحسن اشعری، ابو منصور ماتریدی، ابوبکر باقلانی وغیرہ کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

حضرات صوفیہ میں سے صرف شیخ اکبر کو پیش کیا گیا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے شیخ کو سمجھنے کی تکلیف نہیں اٹھائی۔ لفظ "تصوف" کی سطحی تحقیق تصوف کی بعض اصطلاحات کی فہرست، صوفیہ کے مقامات و درجات، فتوحات مکیہ کی بعض فصول کے خلاصے کے سوا ہمیں یہاں کچھ نہیں ملتا۔ شیخ اکبر کے فلسفہ وحدت الوجود، عبد ورب، حق و خلق یا فرد و کائنات کے باہمی ربط، خیر و شر، جبر و قدر، عالم علم معلوم کی اہم بحثیں مطلقاً نظر انداز کر دی گئی ہیں۔ غرض مصنف کے بیان سے طالب علم اسلامی تصوف کا حقیقی مفہوم پوری طرح سمجھ نہیں سکتا۔ فلسفہ اشراق کے کسی نمائندہ مفکر سے بحث ہمیں کی گئی اور شہاب الدین یحییٰ قزوی کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

جن محول فلاسفہ سے مصنف نے بحث کی ہے ان کے مطالعے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اکثر ان مقامات کے حوالے درج نہیں کیے جہاں سے اُس نے استفادہ کیا ہے تاکہ طالب علم بھی ان سے مستفید ہو سکے۔ نیز مفکون کے افکار و آراء سے زیادہ ان کے حالات زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مختلف نظامات فلسفہ کو پیش کرتے وقت ان کی فطری تقسیم کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا جو وجودیات، کونیات، علمیات، اخلاقیات اور نفسیات ہی میں کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک انفرادی فلسفیوں کا تعلق ہے ہمیں مصنف سے بعض مقامات پر اتفاق نہیں، خصوصاً غزالی اور ابن رشد کے مقابلے اور موازنے کے وقت ہماری رائے میں مصنف نے غیر جانبداری کا کچھ زیادہ خیال نہیں رکھا اور بعض دفعہ تو خود کو تناقضات میں مبتلا کر دیا ہے! اس کتاب میں جن مفکون کے افکار سے بحث کی گئی ہے ان تمام کی یہ نسبت ابن رشد ہی کے فلسفے کو زیادہ تفصیل و المناہج کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ مصنف کی ہمدردی چھپائے نہیں چھپ سکتی۔

قاری کی نفسیات کا فی شرح و بسط کے ساتھ پیش کی گئی ہے لیکن ہیں تاخذ سے

چیز رکھا گیا ہے۔ ابن سینا اور غزالی پر اختصار کے ساتھ بحث کی گئی ہے، غزالی کے فلسفہ اطلاق میں سی اہم چیز پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔ ابن ماجہ اور ابن طفیل کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے کتاب المستوحد اور حجتی بن یقظان کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے جو کسی قدر طویل ہے۔ ابن خلدون پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ قابل تعریف ہے، ابن خلدون اور بیہکامولی کا موازنہ بھی قابل توجہ ہے۔ اخوان الصفا کے رسائل کی تصریح کی گئی ہے لیکن ان کی مابعد الطبیعیات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔ ابن مسکویہ کی اخلاقیات اور نفسیات پیش کرتے ہوئے غزالی اصغر کی تلخیص دی گئی ہے اور وجود باری، نبوت اور حقیقت نفس پر اختصار کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

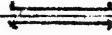
زبان کے لحاظ سے لفظی جمعہ ہماری ستائش سے بے نیاز ہے گوہیں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ فلسفیانہ مطالب کے بیان میں حد سے زیادہ ادبیت حکمیاتی (سائنٹفک) صحت کے حصول میں سہولت بخش نہیں ثابت ہوتی۔ بیان کیے ہوئے مضامین کا "تلخیص" کے عنوان سے دہرانا اور تقریباً انہی الفاظ میں دہرانا جو تفصیل کے وقت استعمال کیے گئے تھے زیادہ اچھا اثر پیدا نہیں کرتا۔

اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ فلسفہ اسلام یا فلاسفۃ اسلام پر کس قدر کم کام ہوا ہے اور مستشرقین کی تصانیف میں تعصب اور غلط بیانی کا عنصر کس قدر غالب رہتا ہے ہمیں علامہ لطفی جمعہ کی موجودہ کتاب ہدایت غیبت نظر آتی ہے اور ہمیں امید ہے کہ جامعہ عثمانیہ کے فارغ التحصیل علامہ موصوف کی اس کوشش سے فائدہ اٹھا کر اپنی تصانیف میں ان کی ان تمام کوتاہیوں کو رفع کر سکیں گے جن کا ہم نے بے مروتی کے ساتھ اوپر ذکر کیا ہے۔

آخر میں میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے کہ میں مولوی عبدالقادر صاحب صدیقی، پروفیسر فلسفہ شعبہ دینیات، جامعہ عثمانیہ کا مصمم قلب سے شکریہ ادا کروں جن کی حسن امداد کے بغیر ترجمے کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اس کے علاوہ عربی زبان کی تمام مشکلات اور پیچیدگیوں کو سلجھانے میں حصہ لیا ہے، مسودے کو شروع سے

آخر تک ایک سے زیادہ مرتبہ دیکھا ہے اور زبان اور مفہوم دونوں کی خامیوں کو رفع کیا ہے۔ میں مولوی صاحب کا تہ دل سے شکر گزار ہوں۔

میر ولی الدین





مقدمہ

محترم حکما! اس حقیر کو مقرب نہ فرمائیے جس نے آپ حضرات سے ماضی بعید کے گوشے سے منظر عام پر رونق افروز ہونے کی التجا کی، اور آپ کو عالم سکون سے شوکس و اضطراب کی دنیا میں جلوہ فرما ہونے کی دعوت دی۔ موجودہ زمانے کے اکثر لوگوں کو آپ جیسی ہستیوں کے تعارف کا شرف حاصل نہیں۔ آپ کے اسما و القاب سے ان کے کان مطلقاً آشنا نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ آپ کے وجود ہی کے متعلق اختلاف کریں، اور آپ کے قیمتی افکار کا انھیں صحیح اندازہ نہ ہو سکے، اور آپ کے ان خیالات کو ٹھکرادیں جن کے سوچنے اور تہذیب و تربت دینے میں آپ نے اپنی عمر کی بہت سی راتیں گزار دیں۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض آپ سے جسے قدیم مفکرین پر جنھوں نے کانٹ، تیشے، شوپہنہور، اسپنسر، اسٹوارٹ مل، اگست کونٹ اور رینان سے بہت پہلے کائنات کے متعلق غور و فکر کیا، اس کی توضیح و تبیین کی، اور اس کے مظاہر کی تعقیل کی، ایک تعجب کی نظر ڈالتے ہوئے گزر جائیں۔ لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ اگر آپ جیسے اکابر فلاسفہ کا جن کا سلسلہ کندی سے شروع ہوتا ہے اور ابن رشد پر ختم ہوتا ہے، وجود نہ ہوتا تو یورپ کا کوئی جدید فلسفی عالم ظہور میں نہ آسکتا۔ پس اسے گردہ حکما آپ ہی وہ محترم افراد ہیں جنھوں نے اس مقدس شعلہ علم کی حفاظت کی جس کو سقراط، افلاطون اور ارسطو نے

ماضی بعید کی تاریکی میں روشن کیا تھا، اور اس کے نور میں بہت کچھ اضافہ کر کے یورپ کے فلاسفہ جدید کے تفویض کیا۔ حقیقت میں آپ حضرات اس شعلہ الہیہ کے لحاظ سے "کراما فظیلین" کا درجہ رکھتے ہیں۔

ساتھ آپ کی قدر و قیمت یورپ کے علما و مصنفین اور مورخین کی نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس مبارک سرزمین کے سیکڑوں مولفین نے آپ کے حالات کو مدون کیا ہے اور آپ کے ان افکار کی نشر و اشاعت کی ہے جو حقیقت میں تفکر انسانی کے سلسلے کی نہایت قیمتی کڑی ہے۔ انہوں نے آپ کے مخطوطات کی تحقیق و تدقیق کی جانب کمال اشتیاق کے ساتھ توجہ کی، اور ان کی قدر و قیمت کے اضافے میں انتہائی کوشش کی۔ آپ کی بقائے شہرت کے لیے اپنی دولت، زندگی اور علم سے دریغ نہیں کیا ان کی تحقیق اور بحث سودمند ثابت ہوئی، اور ان کی اس تجارت میں انہیں بہت کچھ نفع ہوا۔ لیکن جس گروہ کو آپ کے عقلی وجود کے متعلق انکار یا شک ہے، اور جنہوں نے آپ کی قدر نہیں کی، وہ آپ ہی کی اولاد اور اخلاف ہیں جو آپ کی حکمت کے وارث ہیں مگر حقیقت میں آپ کے حالات کے تحفظ اور آپ کے کارناموں کے احترام کے لحاظ سے شاید ہی ان سے زیادہ کوئی نااہل ہو۔ یہی وہ لوگ ہیں جو عربی زبان میں لکھے پڑھتے ہیں، جس میں آپ نے بہت سی مخلوط الذکر کتابیں بغداد، مصر، دمشق، المغرب اور اندلس میں چھوڑی ہیں۔ باوجود اس کے آپ کے یہی جانشین (جو اس بیش بہا ترکے کے کسی طرح مستحق نہیں) سوال کرتے ہیں:-

(۱) کیا واقعی ہمارے اجداد نے عقل و فکر کی ترقی میں کچھ حصہ لیا ہے؟

(۲) کیا، علوم جدیدہ کے میدان میں ان کی کوئی قدر و قیمت ہے؟ ان کی

کتابیں ہیں کہاں؟

(۳) ان فلاسفہ کے مقابل میں جن کے حالات زندگی اور مختلف اقوال کا ہم

کتب و رسائل میں مطالعہ کرتے ہیں، ان کی کیا حیثیت ہے؟

ان ہی تین سوالات کا جواب دینا اس کتاب کی غرض و غایت ہے تاکہ ان فلاسفہ متقدمین کی فضیلت، اور فلاسفہ عالم کی صف میں ان کی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز تشکیک کے سامنے اس حقیقت، کا بھی انکشاف ہو جائے کہ جس

مدنیت عظمیٰ کی بنیاد چودہ سو برس قبل رکھی گئی تھی، وہ محض مادی نہ تھی، نہ اس کا مقصود جنگ و جدل تھا، برخلاف اس کے وہ ایک ایسی مدنیت ہے جس کی اساس عقل، علم اور فکر عریض پر ہے وہ تہذیب جس نے قلبِ صحرا میں جنم لیا، اور جس کی شاخیں مشرق میں اقصائے چین اور مغرب میں یورپ اور افریقہ کے اطراف و اکناف تک پہنچ گئیں، تلوار اور مدافعت کی تہذیب نہ تھی، بلکہ قلم، کاغذ اور کتاب کی چٹانچہ ان فلاسفہ کو ان کے اپنے مذہب نے مطالعہ، بحث اور تلاشِ حقیقت سے نہیں روکا، بلکہ انہیں فکر بشری کی تمام شاہراہوں پر چلنے کی ترغیب دی، گویا حقیقت ان کی ایک گم شدہ شے تھی جس کی تلاش میں ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنی ساری زندگی، دولت اور قوت فکری کو صرف کر دیں، اور جہاں بھی وہ ملے اس کو پھر اپنے قبضے میں کر لیں چنانچہ ابوالغرم صاحبانِ تاج و تخت نے اپنی تمام جدوجہد، مال و دولت، جاہ و مرتبت، مشرق کے بلادِ عرب اور مغرب کے اسلامی شہروں میں فلسفے کی ترویج و اشاعت کے لیے نذر کر دی۔ اور جس چیز نے انہیں اس علمی جدوجہد پر آمادہ کیا وہ ان کا وہی عقیدہ تھا جس کا ظہور صحرائے عرب میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پاک سے ہوا۔ سب سے پہلے جنہوں نے حکمت کے موتی بکھرے وہ خلفاء، لوگ اور مجاہدین ہیں جو آپ کے اقرباء، صحابہ اور تابعین میں سے تھے۔

یہ امر زیادہ تر ان لوگوں کے لیے قابلِ غور ہے جنہوں نے اس آخری دور میں جنم لیا ہے، اور جو مشرق کے مسلمانوں کی عقلی زندگی کی تحقیق اور ان کے ممتاز افراد کی بے قدری کرتے ہیں، ان کے علوم، اخلاق اور حکمت پر طعن و تشنیع کرتے اور ان آثار کو جو خود ان کے لیے مشعلِ ہدایت ہیں، فنا کرنے کے درپے ہیں۔ اس قسم کے لوگ محض بے جا تعصب اور مادی منفعت کے تحت اپنے سلف صالح کے عقلی آثار کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں، ورنہ کسی ادیب یا عالم کے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ تہذیبِ انسانی میں ان کے اسلاف کی جو قدر و قیمت یا اہمیت ہے اس کے زایل کرنے پر رایل ہو؟ کیا یورپ کے وہ علما جن کی تقلید کے یہ لوگ، عویدار ہیں، علم اور فلسفے کے میدان میں اپنے اسلاف کی اسی طرح بے قدری کرتے ہیں محض اس وجہ سے کہ انہیں اس عالمِ مادی سے کنارہ کشی اختیار کیے ہوئے ایک طویل عرصہ

گزر چکا ہے ؟

بر خلاف اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ کے شہرہ آفاق اہل قلم اپنے قدمائے حالات کو زندہ رکھنے میں ہمیشہ کوشاں نظر آتے ہیں۔ ان کی کتابوں کی اشاعت و ترمیم میں ان کی تشریح و توضیح اور حیات عقلی کے اس دور جدید میں انہیں اعلیٰ فضیلت کے مستحق قرار دینے میں انتہائی سہ گرمی کا اظہار کرتے ہیں۔ یورپ کا کوئی ایسا فلسفی نہیں ملا جس نے حکمائے متقدمین میں سے کسی ایک کو اپنا مثل اعلیٰ و پیشوا قرار دیا ہو، اسی کے نقش قدم پر گامزن نہ ہوتا ہو، اور اسی کے نور سے فیض یاب نہ ہوتا ہو۔ چنانچہ یہ لوگ ہمیشہ اپنے اسلاف کے ایام ولادت بہت دھوم دھام سے مناتے ہیں، اور ان کے ایام کبریا کی ان کی تالیفات کی اشاعت اور نسل انسانی پر ان کی فضیلت کے اظہار کے ذریعے زندہ و برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اہل اسلام ہی میں ایک گروہ ایسا نظر آتا ہے جو مجدد ہونے کا دعویدار ہے، جو تمام قدیم شے سے محض اس کی قدامت کی وجہ سے بیزار ہے، اور ہر جدید شے کا محض اس کی جدت کی بنا پر پرستار ہے۔ اگر اس گروہ کو ذری بھی قتل ہوتی تو اس پر یہ منکشف ہو جاتا کہ جس شے کے لیے کوئی قدیم نہ ہو اس کے لیے جدید بھی نہیں ہو سکتا۔ تمام شرافت اور فضیلت اسل ہی کی جانب رجوع کرتی ہے۔ عظیم الشان عمارت کے لیے مضبوط اساس کی ضرورت ہے۔ پس ظاہر ہے کہ جب تک کہ آثارِ سلف سے اس گروہ کا انصال نہ ہو، اس کا قیام و بقا ہی ممکن نہیں۔ اور جس قوم کا ماضی نہ ہو، اس کا حال ہو سکتا ہے، نہ مستقبل۔

اس مختصر کتاب کے عنوان کے تعین کے وقت ہم اسلام کو محض ایک دین یا مذہب نہیں قرار دیتے، بلکہ اس کو ایک کامل مدنیّت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو حیات عقلی کے جملہ اصول اور اخلاقی ثقافت پر مشتمل ہے۔ اسی قیاس کی بنا پر اسرائیلی اور مسیحی فلسفیوں اور دوسرے آزاد خیال مفکرین کو جنہوں نے اسلامی تمدن کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی، مشترک عقلی ترقی کے مد نظر حکمائے اسلام کا لقب دیا جاسکتا ہے، اسی حکیمانہ روش پر مشرق و مغرب میں عباسی، اموی اور فاطمی خلفاء گامزن رہے۔ انہوں نے غیر مسلم متصفین، مفکرین اور ادیبوں کو اپنے تقرب کا شرف بخشا

اور انہیں حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ ان اکابر خلفاء نے تمام مذاہب کے فلسفیوں کے لیے اپنا دامن وسیع کر دیا۔ حالانکہ زمانہ مابعد میں حکام ایک غیر کے شہنشاہوں اور امرائے حریت فکر کی کے علم برداروں کو سولی پر چڑھا یا اندر آتش کیا، اور ہر قسم کی آزمت ان کے لیے روا رکھی۔

اس کتاب میں تصوف پر ایک تفصیلی بحث (شیخ محی الدین ابن عربی کے حالات کی مناسبت کے لحاظ سے) قارئین کے ملاحظے میں پیش کی جائے گی جن کو بعض موفین فلاسفہ کی صف میں جگہ دینے کے متعلق تردد کرتے ہیں، حالانکہ انہیں غزالی کو فلاسفہ میں شمار کرنے میں عذر نہیں ہوتا، محض اس وجہ سے کہ غزالی نے فلسفے پر ایک کتاب لکھی ہے۔ قطع نظر اس مقصد کے جو ان کے پیش نظر تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ غزالی سے زیادہ ابن عربی فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔

تصوف بھی ایک قسم کا فلسفہ ہے۔ وہ حیات انسانی کے لیے ایک خاص راہ پیش کرتا ہے۔ سو فیہ حقیقت اسے بحث کرتے ہیں اور زندگی کی دشواری گتھیوں کو بٹھانے اور کائنات کے عمیق اسرار کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فلسفہ بھی اعلیٰ معنی کے لحاظ سے ان ہی غایات تک اپنے کو محدود رکھتا ہے۔ ابن عربی کو اپنے مباحث میں کامل انہماک تھا، جن کی انہوں نے تحقیق و تدقیق کی، ان پر غور و خوص کیا، اور اپنی تمام زندگی کو محض اسی ایک غایت کے لیے وقف کر دیا، یہاں تک کہ ان کی رسائی ترقی کے اعلیٰ منازل تک ہو گئی۔ امام غزالی کی بہترین کتاب جس کی وجہ سے انہوں نے عالمگیر شہرت حاصل کی، یعنی ”کتاب احیاء العلوم“ اکثر خصوصیتیں کے طبقے میں شیخ اکبر کی ”فتوحات مکیہ“ سے کم درجہ پر سمجھی جاتی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کی ایک خاص شخصیت ہے جو اوروں سے بالکل ممتاز ہے، اور جس کو جدید تاریخ تصوف اسلامی کی سیادت حاصل ہے، کیونکہ آپ کی ذات ستودہ صفات کو عرب و ترک کے سنی ہوں یا فارس کے ائمہ، محی الملک اور شیخ الاکبر سمجھتے ہیں نہ کہ محض ایک منازع۔

عرب اور یہود ایک ہی نسل یعنی سامی نسل کی دو شاخیں ہیں۔ یہ دونوں فرقے اپنی اصل مذہبیت اور تاریخ کے اعتبار سے بالکل متحد ہیں، لیکن تھا کہ عربی اور عبرانی زبانوں میں بھی اتحاد ہو جاتا۔ اگر عربی زبان اپنے قدیم لہجے اور قوت حیات کے

اقتباس سے متوازن نہ ہوتی تو ان دونوں کے مناہج فکر بھی یکساں ہو جاتے۔

تاہم ملت موسوی اور یسوعی میں فلسفیانہ قابلیت کے لحاظ سے بہت نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ ہر زمانے میں متعدد اعلیٰ دماغ اسرائیلی گذرے ہیں جو مختلف اقوام کے پیش رو شمار کیے جاتے ہیں۔ وہ ان اقوام کی جانب وطنیت نہ کہ مذہب کے اعتبار سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ دور جدید نے بھی بہت سے ذہین افراد پیدا کیے جن میں سے بعض توبہ قید حیات میں اور بعض رحلت کر گئے، جیسے کارل مارکس، آئین سٹائن، برگسٹائن۔ ان کے علاوہ بیسیوں ایسے حکما ہیں جنہوں نے عالم فکر انسانی میں انچا یادگاریں چھوڑی ہیں۔

حکمائے بنی اسرائیل اپنے مذہب کے ظہور کے ابتدائی دور میں محض تہدید، وادعید میں مصروف رہتے تھے، اور حکمت ربانی، اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی تخلیق اور ساری کائنات کی وحدت کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ان کی بحث محض خدا کی ذات تک محدود ہوتی تھی۔ صفات الہیہ کے مباحث سے، جنہیں فلاسفۃ الاسلام مظاہر ذات قرار دیتے ہیں، ان کو مطلقاً سرکار نہ سمجھتے ان میں سے کسی نے نفس بشری اور اس کی حقیقت کی جانب توجہ کی۔ ان کا فلسفہ بغیر کسی علمی بحث، یا فلسفیانہ طریقے کے محض خدایت تعالیٰ کے اعتقاد پر مشتمل تھا، حالانکہ ربانی اور نفسیاتی علوم کے مصادر یونانیوں اور ہنود کی کتابوں میں بکثرت موجود تھے اور یہ ان کی دسترس میں تھے۔

فلاسفہ یہود نہ علم منطق سے واقف تھے، اور نہ براہین وادلہ کے مسلک کے پیرو تھے۔ اگر وہ منطق سے کچھ آشنا بھی تھے تو اس کے اصول کو پیش نظر نہیں رکھتے تھے، بلکہ اپنے خیالات کی تائید کے لیے محض وحی پر اکتفا کرتے تھے۔ خیر و شر کے متعلق فلاسفۃ یہود کا نظریہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہے اور اس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے۔ انہوں نے اس مسئلے کو کتاب مقدس کی تصریح کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی۔ شر کو وہ انسان کے افعال قبیحہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ وہ عقل پر مادے کے غلبہ پانے یا مادے کو عقل پر ترجیح دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انہوں نے شر کو انسان کی جانب اس ڈر سے منسوب کیا کہ کہیں ان کے اس بیان سے انسان کا مادے سے خروج لازم نہ آئے۔ شر کو انسان کی طرف منسوب کرنے سے انہیں لازمی طور پر اس

بات کا قائل ہونا پڑا کہ انسان اپنے ارادے اور تصرفات میں مختار محض ہے۔ انسان کا یہ فرض ہے کہ اپنے اعمال کو خیرِ اعلیٰ کے مطابق منضبط کرے تاکہ مبداءِ مادی اس کو مغلوب کر کے اس پر شہرہ نہ بنالے۔ حریتِ ارادی کے اس مبداء کو زمانہ حال میں (Libro Arbitre) یا نظریہ مبداءِ اختیار فی الحیات سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فلسفہ جدید میں اس نظریے کا ظہور صدیوں تک عقائد و افکار کی کشمکش جاری رہنے کے بعد ہوا ہے۔ یہود نے اس مسئلے کی چھان بین نہیں کی، بلکہ ان کا استناد کتابِ مقدس کے نصوص پر تھا جس میں صریحاً خدا کی زبان سے انسان کو ان الفاظ میں مخاطب کیا گیا ہے:-

”اے انسان! خبردار! میں نے حیات و خیر، موت و شر کے اصول تجھ پر واضح کر دیے ہیں۔“

یہود کے اس طبعی میلان کا اصلی سبب ان کی سامی فطرت ہے، جس پر فاضل رینان نے اپنی بیش بہا کتاب ”تاریخ اللغات السامیہ“ میں مختلف مواقع پر روشنی ڈالی ہے۔

حکماءِ یہود کی ایک ظاہری خصوصیت یہ ہے (جس کی وجہ سے ان پر حقیقی معنی میں فلاسفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا) کہ جب کبھی وہ خالص فلسفیانہ مسائل پر بحث کرتے ہیں تو ان کو مذہب کے دائرے میں لے آتے ہیں، اور ان مسائل کے موافق یا مخالف کوئی حکم لگانے کو عقلِ بشری سے بالاقابلہ رد دیتے ہیں۔

اس کی بہترین مثال عہدِ قدیم کے اسفار سے سفرِ ایوب میں مل سکتی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ جب حکمائے ”عنایتِ الہیہ“ اور قضا و قدر کے مسائل پر بحث شروع کی تو اس وقت خدا سے تعالیٰ نے ایک آندھی سے حضرت ایوب پر ظاہر ہو کر فرمایا کہ انسان کی قوتِ ادراک اسراطِ علیہ کے وقوف، حقیقت کے چہرے سے نقاب کشائی اور قضا و قدر کے رموز کی دریافت سے بالکلیہ قاصر ہے۔ اس کو چاہئے کہ اپنے عجز کا اظہار کرتے ہوئے ارادۃ الہی کے سامنے سر تسلیم خم کرے، اور یہی امر اس کو فلسفے سے مذہب کی جانب لیجاتا ہے۔

تاہم جب یہود کا اہلِ بابل، ایرانیوں اور کلدانیوں سے میل ملاپ ہونے لگا تو اسرائیلی حکمت بھی ان آریہ نسلِ سوراؤں کے افکار و عقائد سے متاثر ہونے لگی۔

اہل فارس وحدایت کے قائل تھے اور بت پرستی سے انہیں نفرت تھی جیسا کہ ان کی کتاب ”زنداوستا“ سے ظاہر ہوتا ہے، ایرانی آریہ نسل سے تھے لیکن اس کے باوجود ان کی ”ایشائیت“ نے ان کی آریائی فطرت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اس وجہ سے وہ فلسفے میں اس مرتبہ تک نہیں پہنچ سکے کہ ان سے حکمائے بنی اسرائیل مستفید ہو سکتے یہی سبب ہے کہ یہود کی کتابیں ان کتنے اہل فارس سے امتزاج و اختلاط کے بعد بھی نظری اور مادراؤ الطبعی مسائل سے خالی رہیں۔

یہود کا یہ فلسفیانہ جمود اور ان کا اپنے آپ کو مذہبی دائرے ہی میں محدود رکھنا مدت دراز تک جاری رہا، یہاں تک کہ یونانیوں نے اہل توریا پر فتح حاصل کر لی اور اس فتح کے بعد یہودیوں میں یونانی فلسفے اور اخلاق کی اشاعت ہونے لگی۔ اب یہود نے غیرت محسوس کی اور ان کے مختلف شہروں میں ایسے مسائل پر بحث چھڑ گئی جن پر انہوں نے اس سے قبل کبھی توجہ نہیں کی تھی البتہ انہوں نے بحث میں کامل آزادی کا اظہار نہیں کیا بلکہ وہ کتب مقدسہ کی شرح کرتے ہوئے بعض ان نو افلاطونی اصول کی توضیح کرنے لگے جو اس زمانے میں اسکندریہ میں رائج تھے۔ ان کی توجہ محض فیتا غورس اور افلاطون کے افکار تک محدود تھی۔

بعض حکمائے یہود کے یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اکابر فلاسفۃ یونان، مثلاً فیتا غورس، افلاطون، اور ارسطاطالیس کے خیالات کی تکوین میں بنی اسرائیل کو بہت کچھ دخل ہے، کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ فلاسفہ اپنے سفر کے دوران میں بلاد بنی اسرائیل سے گزرے ہیں اور ان کے حکماء سے علم و حکمت کا استفادہ کیا ہے یہودیوں میں ایک ایسا گروہ بھی گزرا ہے جو صوفیائے اسلام سے مشابہ ہے، یہ لوگ فریسیین کی صورت میں نمودار ہوئے۔ یہ اصول مذہب اور اخلاق کی تعلیم دیا کرتے تھے اور اصول اخلاق مثلاً زہد، عفت، تقشف اور تقویٰ کے پابند تھے۔ ان میں ایک دوسرا گروہ بھی پیدا ہوا جو صدوقہ کہلاتا تھا، لیکن وہ بہت تھوڑے عرصے میں منتشر ہو گیا۔ یہ لوگ خلود نفس کے شکر تھے اور عنایت الہیہ کو اعمال بشری ہی میں داخل کرتے تھے اور اس نظریے کے انکار کی وجہ یہ قرار دیتے تھے کہ یہ اختیار انسانی کے سنانی ہے۔

فرقہ مند و قبیہ میں سے ایک اور گروہ استیثا نامی نے جنم لیا۔ اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اشتراکیت پر رکھی، اور اسی کے اصول پر کار بند رہے، جیسے تمام افراد انسانی کے ساتھ محبت کا اظہار، لذات انسانی سے تنفر، خواہشات انسانی پر غلبہ حاصل کرنا، تمول کی تحقیر وغیرہ۔ سرزمین فلسطین میں نظریہ "وطنیت قومی" کے زیر اثر "صیہونیت" کے نمودار ہونے سے قبل تک تمام اسرائیلی مستعمرات میں اسی فرقے کے اصول رائج تھے اس کے بعد اس کے آثار باکلیہ فنا ہو گئے اور صرف کتابوں میں ان کے حالات باقی رہ گئے۔

رومیوں کے بعد اور یورپ کے مذہبی دور کے قرون اول میں یہودی انواع و اقسام کے مظالم کا شکار بنے رہے، اس کی وجہ سے ان کے قومی تنظیم ہو گئے، اور ان کی ذکاوت ماند پڑ گئی۔ اس کے بعد وہ اپنے بقا و تحفظ کے لیے ہر جگہ مذہبی منافقتوں میں مصروف ہو گئے جس سے ان کی مالی حالت لپٹ جوتی گئی، ان میں انتشار پیدا ہوتا گیا، اور ان کی ملکی قوت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی وجہ سے ان کی کتابیں "مشنہ" اور "لمود" فلسفے اور کلام کے ماوراء الطبعی مباحث سے متحرک نظر آتی ہیں۔

اس طرح عقلی حیثیت سے یہودیوں میں انحطاط رونما ہو چکا تھا۔ بالآخر ظہور اسلام سے قبل وہ بلاد عرب میں منتقل ہو گئے۔ زمانہ جاہلیت میں جزیرہ عرب میں ان کا قیام غیر ہونا ان کے لیے خوش گوار ثابت ہوا۔ ان میں اور قبائل عرب میں الفت و اتحاد بڑھتا گیا، کیونکہ یہود اور عرب دونوں سامی نسل ہی کی شاخیں ہیں نیز عربی اور عبرانی زبانیں بھی ایک ہی اصل سے تعلق رکھتی ہیں۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے یہود پر کسی طرح کی بندشیں عائد نہیں کیں۔ چنانچہ وہ فارغ ہالی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے علم و ادب کی تحصیل کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ صدر اسلام میں ان کی خوش منجی کا ستارہ اوج کمال تک پہنچ گیا۔ چنانچہ ان کے بعض مشاہیر نے خلفاء کے دربار میں خاص صوغ حاصل کر لیا، اور ان کی عنایات کے مورد قرار پائے۔ مثال کے طور پر سعید بن یعقوب القیومی، ہموئیل بن حنی وغیرہ کو لو۔

سعید بن یعقوب القیومی جو یہودیوں میں سعدیہ بن یوسف مصری کے نام سے

مشہور ہے، مدرسہ سوراکا رئیس تھا جو بغداد کے قرب و نواح میں واقع تھا یہودیوں میں یہ پہلا شخص ہے جس نے عربی زبان میں عقائد و عقلیات کے موضوع پر کتاب لکھی اس کتاب میں جو قوم یہود کے لیے ایک جدید فتح شمار کی جاتی ہے (جیسا کہ فرقہ ربانیہ اور اصحاب تلمود کے لیے دستور سمجھی جاتی ہے) عقائد کے ساتھ احکام عقل کی رعایت اور مسائل دینی کی تحقیق و تفتیش پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقل ہی جو قوت ہے جس کی وساطت سے انسان کو ان حقائق تک رسائی ہوتی ہے جو وحی کے ذریعے انبیاء علیہم السلام پر منکشف ہوتے ہیں۔ وحی کی وجہ سے انسان میں ایک ایسا میلان پیدا ہوتا ہے جس سے اس کو آفاقی حقائق عالیہ کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر وہ محض عقل کی روشنی میں بحث کرتا تو اس کو ادراک حقائق کے لیے انتہائی مشقت اور طویل زمانہ درکار ہوتا۔

بلاشبہ ہم سعید بن یعقوب کو حکمائے عالم کے زمرے میں شمار کرتے ہیں لیکن وہ بلاد اندلس میں فلسفے کی ترقی کے زمانے تک (جس سے خود ہسپانوی یہود بہت کچھ مستفید ہوئے) زندہ نہیں رہا۔ اس دور میں یہودیوں نے مدرسہ سود کو توڑ کر اس کو قرطبہ میں (جو ابن رشد کا وطن تھا) جدید اصول پر قائم کیا۔ یہاں انہوں نے ان جدید علماء سے مختلف علوم، فلسفہ، فنون اور ادب کی تحقیق کی جنہیں مشرق کے یہودیوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔

اس مدرسے نے قرطبہ میں بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ طلباء دور دراز مقامات سے آکر اس میں داخل ہوتے تھے۔ اس نے بعض ایسے مشاہیر اساتذہ پیدا کیے جنہوں نے یونانی مشائین پر کتابیں لکھیں، جن کی بعض کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں۔ خلیفہ عبدالرحمن ثالث نے اس تعلیمی ادارے کو ترقی دینے میں نمایاں حصہ لیا۔

اس مدرسے کے مشاہیر میں سے (جن کا اس کتاب میں متعدد مرتبہ تذکرہ کیا گیا ہے) ایک اسرائیلی عالم "منک" حکیم موسیٰ بن میمون ہے، جو مہنفین یورپ کے ہاں میمونید کے نام سے مشہور ہے، وہ گیارہویں صدی عیسوی میں گذرا ہے اس کی ذہنی تربیت میں حکمائے عرب نے خاص حصہ لیا، بلکہ انہیں کے اصول کے مطابق اس میں فلسفہ ارسطو

اور شریعت موسیٰ میں (عقل اور منطق کے احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے) تطبیق دینے کا سیلان پایا جاتا ہے۔ عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد میانوی مسیحیوں نے دوسرے مسیحیوں کی طرح اس اسرائیلی حکیم کو بھی سخت اذیتیں دیں چنانچہ اس نے سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں مصر کا رخ کیا جس نے اس کو اپنے تقرب کا شرف بخشا اور اپنا طبیب خاص بنایا۔ کوئی تعجب نہیں اگر یہ حکیم موسیٰ ثانی، یا، افلاطون یہود شہور ہو گیا ہو۔

اکثر علمائے مشرقیات نے اسلام کو ایک ایسی زندہ نرئی پذیر مدنیت قرار دیا ہے جس کی ابتدا اسلام کے ظہور کے ساتھ ہوئی، اس کی فتوحات کے ساتھ ساتھ اس میں وسعت پیدا ہوتی گئی، اور اس کی قوت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا، یہاں تک کہ اس نے مشرق و مغرب کے اکثر اقوام کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا۔ وہ کتاب جو افصح العربیہ سلم پر نازل ہوئی محض ایک مذہبی کتاب نہیں، بلکہ تقریباً تین سو علوم کا منبع ہے۔ مثلاً شرع، لغت، تاریخ، ادبیات، طبیعیات، فلکیات، فلسفہ، وغیرہ۔ ان میں سے اکثر علوم کا راستہ اخذ خود قرآن پاک ہے جن کو علمائے اس کے نصوص سے مستنبط کیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے علوم قرآن کی خدمت کے لیے مدون کیے گئے، اس قسم کے علوم کو ”وسائل یا وسائل“ کہتے ہیں۔

یہ کتاب جس نے اپنے پیروؤں کو شدت کے ساتھ متاثر کیا نہ صرف شریعت بلکہ قانونی، سیاسی، اجتماعی، اور مدنی نظامات پر بھی شتمل ہے اس کے سوا دوسری تمام آسمانی کتابوں میں محض حیات اخروی کی تعلیمات پائی جاتی ہیں۔

اس کتاب میں اکثر جگہ ایسی نصوص پائی جاتی ہیں جن میں مسلمانوں کو تحصیل علم کے ساتھ زمین اور آسمان کی تخلیق، کواکب و اجرام علویہ کے نظامات، دن اور رات کے اختلافات، ہواؤں کے تغیرات، سمندر کے عجائبات، نیز انسان کی حیرت انگیز تخلیق اور عقل و ادراک کے اعتبار سے اس کے امتیاز، تمام کائنات پر اس کے نفوذ و احکامات، حیوانات کے اس کی خدمت کے لیے مقرر ہونے پر درجن سے اس کو مادی اور اخلاقی زندگی میں بہت کچھ منفعت حاصل ہوتی ہے (خود فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں تاریخی حوادث اور اہم سابقہ و حالیہ کے واقعات موجود ہیں۔ ایسی جامع کتاب کی جن قوموں نے اتباع کی ان کے دماغی تھلے میں وسعت پیدا ہو نا

نازمی تھا۔

اسلامی فلسفے نے ایک ایسے زمانے میں جنم لیا جو فکر و علم غور و خوض سے محروم تھا اور جب کہ زمانہ قدیم و جدید کے درمیان ایک کشمکش جاری تھی۔ یونانیوں اور عربوں میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اہل یونان نے اپنی بت پرستی کے زمانے میں فلسفے کی تحصیل کی، لیکن مسیحیت کی اشاعت کے ساتھ ہی ان کے فلسفے کا زوال شروع ہوا، اور حکما معقود ہونے لگے۔ اس کا سبب وہ اختلاف تھا جو اس جدید مذہب اور ان کے فلسفے میں پایا جاتا تھا۔ یہ خلاف اس کے اہل عرب اپنی جاہلیت اور بت پرستی کے دور میں فلسفے سے کوموں دور تھے حالانکہ زمانہ قدیم سے یونانی ان کے معاصرہ چکے ہیں۔ قرآن پاک نے انہیں بت پرستی، جہالت اور جوہر و فکری کی تاریکیوں سے نکالا اور مطالعہ علوم اور بحث و نظر کا شوق دلاتے ہوئے ان کی نظر کے سامنے فلسفے کا راستہ کھول دیا۔

صدر اسلام کی پہلی اور دوسری صدی کا ثالث حصہ فلسفیانہ ترقی کے اسباب ہیا کرنے میں گزرا، یہاں تک کہ عباسیوں کا پہلا دور شروع ہوا اور ایک صدی تک جاری رہا (۱۳۲ تا ۲۳۲)۔ اس عہد زرین میں اسلامی سلطنت تمدنی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے انتہائی عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اسی صدی میں اہم اسلامی علوم نے نشوونما پائی۔ اس کے علاوہ دوسری زبانوں سے مختلف علوم عربی میں منتقل کیے گئے۔ اس زمانے میں بغداد کی دہی حیثیت تھی جو پیارکس کی نوٹیس چارم کے عہد میں خلفاء کے دربار میں ہر وقت علما، اطباء، شعرا، اور ادیبوں کا جھگڑا رہتا تھا، اس وقت عالم اسلامی میں عباسیوں کو جو سیادت تھی اس کا اثر تقریباً تمام اقطاع عالم پر تھا۔ اس زمانے میں یعنی ساتویں صدی مسیحی کے اواخر اور آٹھویں صدی مسیحی کی ابتدا میں یورپ میں جہالت اور بربریت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ خود یورپ کے مورخین اس عصر کو اس سے قبل کے زمانے کو قرون مظلمہ (The dark ages) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسلام کا یہ دور بیداری صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھا، بلکہ تمام مشرق پر اثر انداز تھا، گو یہ کہ اس نے کردار فنی کے اس جز کے تمام ارکان کو لارکھا تھا۔ ان کے صدیوں کے جوہر کو دور کرتے ہوئے ان میں ایک تازہ روح پھونک دی تھی۔ اہل فارس، انزک، ہما ناز، ہنود، یہاں تک کہ اہل چین اور جاپان بھی جاگ اٹھے۔

اہل چین و جاپان نے اسی عہد عباسی میں، یا اس کے کچھ دنوں بعد ادبی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ حقیقت میں اسلامی حرکت ایک زلزلے کی حرکت کے مماثل تھی جس کے اثرات ایک معین مقام اور خاص دائرے تک ہوتے ہیں۔ چینی ادب کے مورخین نے نویں اور دسویں صدی عیسوی میں (جب کہ شاہ ابن اسماعیل تنیخ، برسر حکومت تھا، اپنے اکابر شعرا کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی دور میں جاپانیوں نے اپنی زبان کو تہذیب دی اور اپنی اجتماعی ادبیات میں تنظیم پیدا کی۔ انھوں نے مختلف علوم و فنون میں اعلیٰ ذکاوت کے افراد پیدا کیے جن میں شعرا بھی ہیں اور ادیب بھی، مصورین بھی ہیں اور ڈراما نگار بھی۔

اسی طرح مشرق اقصیٰ اور ادنیٰ میں بھی ترقی کی لہر دوڑ گئی جس کا ظہور ابتداءً ایک حصے میں ہوا، اور پھر دوسرے حصے میں اسی کی صدائے بازگشت گونج اٹھی نویں صدی میں مشرق اقصیٰ و ادنیٰ جن امور کے مصداق تھے انیسویں صدی میں بعینہ انہی امور کا ظہور ہوا۔

عمر عباسی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں خلفاء اور امرا بھی علم و ادب کی تحصیل میں مصروف نظر آتے ہیں۔ منصور، رشید، مامون اور ان کے اقربا اور وزراء کے علمی مصروفیات سے عربی تاریخ اور ادب کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کی زندگی کے یہ کارنامے رعایا کے لیے بھی علمی تشہق کا باعث ہوئے۔ اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ فکر انسانی تقلید کی قیود سے آزاد ہو گئی جس کی وجہ سے بدعتوں میں بہت کچھ اضافہ ہوا، اور مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے تمام خلفاء مامون ہی نے سب سے زیادہ مذہبی امور میں مداخلت برقی چنانچہ اس نے خلق قرآن کے سیکے میں معتزلہ کی امداد کی۔ اس کے عہد میں مذہبی خیالات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں تھی۔ ہر شخص اپنے عقیدے اور مذہب میں مختار و کل تھا۔ ابی جہد کے چھ بھائی تھے جن میں سے دو شیعوں، دو مرجیہ، اور دو خارجی تھے اور ایک ہی مسلمان میں رہتے تھے۔

ان خلفاء کے زمرے میں جنہوں نے اجنبی یا داخلی علوم کو یونانی، فارسی، سریانی اور ہندی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کروایا۔ ایک تصور ہے جس نے

فلکیات اور طب کی جانب زیادہ توجہ کی دوسرے ہارون رشید ہے جس کے زمانے میں ریاضیات میں کتاب ”محیطی“ کا ترجمہ کیا گیا اس کے بعد ماتون ہے جس نے مختلف علوم بالخصوص فلسفے اور منطق کے ترجمے کا اہتمام کیا۔ اس دور میں جن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا ان کی تعداد سیکڑوں تک پہنچ گئی ہے جن میں اسے اکثر یونانی زبان سے منتقل کیے گئے ہیں، مثلاً :-

۸۔ اخلاطون کے فلسفے اور اخلاقیات میں۔

۱۹۔ ارسطو کی منطق اور فلسفے میں

۱۰۔ بقراط کی طب میں

۴۸۔ جالینوس کی طب میں

۲۰۔ ان میں سے اکثر اقلیدس، ارخمیدس اور بطلیموس کی ریاضیات اور فلکیات میں۔

۲۰۔ تارسیخ اور اخلاق میں، ان کا فارسی زبان سے ترجمہ کیا گیا۔

۳۰۔ ریاضیات، طب، فلکیات اور اخلاق میں اسکرٹ زبان سے ترجمہ کیا گیا۔

۴۰۔ فلاح، زراعت، سحر اور طلسم میں سریانی اور نبطی سے ترجمہ کیا گیا۔

۲۰۔ مختلف علوم، آداب، اور فنون میں لاطینی اور عبرانی سے ترجمہ کیا گیا۔

جن لوگوں نے اجنبی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کا ترجمہ کیا ہے ان میں سے مشہور افراد حسب ذیل ہیں :-

(۱) آل بنخیشوع، یہ شخص جرجیس بن بنخیشوع سریانی نسطوری کی اولاد سے تھا اور خلیفہ منصور کا طبیب تھا۔

(۲) آل حنین، یہ شخص حنین بن اسحق العبادی شیخ المتزجین کا فرزند حیرہ کے نصاریٰ سے تھا۔

(۳) جیش الاسم دمشقی حنین کا ہمیشہ زادہ تھا۔

(۴) قطاب بن لوقا بلعلکی، شام کے نصاریٰ سے تھا۔

(۵) آل ماسروجیہ، یہودی سریانی۔

(۶) آل ثابت، احرانی صابئی۔

(۷) ابوبشر متی بن یونس -

(۸) یحییٰ بن عدی -

(۹) اسطفان بن باسیلی -

(۱۰) موسیٰ بن خالد -

متذکرہ صدر افراد نے یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کیا ہے، ان کے علاوہ جن لوگوں نے فارسی سے ترجمہ کیا ہے ان کے اسما حسب ذیل ہیں:-

(۱) ابن المتفیع

(۲) آل نوبخت :- ان میں مشہور نوبخت اور اس کا بیٹا فضل ہیں -

(۳) موسیٰ اور یوسف بن خالد -

(۴) علی بن زیاد التمیمی

(۵) حسن بن سہل

(۶) بلاذری احمد بن یحییٰ

(۷) اسحق بن یزید -

ذیل کے مترجمین نے سنسکرت زبان سے ترجمہ کیا ہے:-

(۱) منکد الہندی

(۲) ابن دہن الہندی

اور ابن وحشیہ نے نبطی زبان سے متعدد کتابوں کا ترجمہ کیا ہے جن میں کتاب "الطلاحة البطیہ" سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے -

یہ امر واضح ہے کہ مسلمانوں نے اپنے ہمدردین میں تمام علوم مروجہ، فلسفہ، طب، فلکیات، ریاضیات اور اخلاقیات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا۔ ہر قوم کا بہترین سرمایہ اپنے قبضے میں کر لیا۔ لیکن یونانیوں سے انہوں نے صرف فلسفہ حاصل کیا اور ان کی اخلاقیات اور فنون کو نظر انداز کر دیا۔ اس کے مختلف وجوہ ہیں جن کی ہم نے اپنی کتاب "الشہاب الراصد" (صفحہ ۱۶۰) میں کافی تشریح کر دی ہے اور اس کے بعد عرب، یونان اور روم کے باہمی تعلقات پر بحث کے ضمن میں بھی ان پر روشنی ڈالی ہے۔

ان تمام تالیفات کی مثال جن کا عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا مضمون کی سی تھی

جن کے درخت نہایت بار آور ثابت ہوئے اور ان کے اثرات سے ان چودہ سو برس کے عرصے میں نہ صرف مسلمان بلکہ غیر انعام بھی منتفید ہوتی رہی ہیں۔ عباسیوں کا پہلا دور ختم ہونی کا زمانہ تھا، اس کے بعد فصل کے کاٹنے اور جمع کرنے کا زمانہ شروع ہوا۔ ہمارا فرض ہے کہ جن قابل افراد نے اس دور کی علمی جدوجہد میں حصہ لیا ہے ان کی فضیلت کا اعتراف کریں اور بہ طیب خاطر اس امر کا اظہار کریں کہ جن لوگوں نے عباسیوں کے ابتدائی دور میں علوم اور فلسفے کے ترجمے میں زیادہ انہماک کا ثبوت دیا ہے ان میں سے اکثر غیر مسلم اہل کتاب علماء تھے۔ جب ترجمے کا کام مکمل ہو چکا تو مسلمانوں نے تحقیقی کام کی جانب توجہ کی ان کا پیشرو یعقوب ابن اسحق گندی ہے جس کے حالات سے ہم نے اس مختصر کتاب کی ابتدا کی ہے۔ یہ فلسفی تیسری صدی ہجری میں گزرا ہے۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ عباسیوں کا دوسرا دور پہلے کی طرح سو سال تک قائم رہا جو تیسری صدی گزشتہ اول میں شروع ہو کر چوتھی صدی کے ثلث اول پر ختم ہوا۔ اس کے بعد تیسرے عباسی دور کی ابتدا ہوئی (۳۳۲ھ) اس میں ابن سینا، اخوان الصفا اور امام غزالی گزرے ہیں جو تھے عباسی دور میں یہ تمام علوم و خیال بلاد اندلس میں منتقل ہو گئے اور یہ رسائل اخوان الصفا کے ظہور کے سو برس بعد کا زمانہ ہے اس کا سہرا، ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمن الکرمانی قرطبی کے سر ہے جس نے اندلس سے تحصیل علم کے لیے مشرق کا رخ کیا، اور واپسی میں رسائل اخوان الصفا کا ایک نسخہ اپنے ہمراہ لے گیا اس کے بعد اہل اندلس کو فلسفے سے شغف ہو گیا، اور وہ اس کے مطالعے میں مشغول ہو گئے ان میں سے بعض علماء کو اس کی وجہ سے مصائب کا بھی سامنا کرنا پڑا جن کو ہم نے ابن رشد کے حالات میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انھیں بلاد اندلس میں ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد، ابن خلدون، ان کے علاوہ اور بہت سے فلاسفہ، حکماء، اطباء، علمائے ریاضیات، فلکیات، کیمیا نے جنم لیا جن کی شہرت سے تمام عالم گونج اٹھا۔

سرزمین اندلس میں سلطنت اسلام کے زوال کے ساتھ ہی فلسفے کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد ممالک اسلامی میں اس کا کوئی سرپرست نہیں رہا یہاں تک کہ جمال الدین سیننی افغانی جیسی فرد پیدا ہوئی جس نے گزشتہ صدی میں وفات پائی۔ اس موقع پر یہ امر خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اسلام میں فلسفے کا ظہور اور اس کا نشوونما

دین اسلام کی قوت و شوکت اور اس کی وسعت کے تابع رہا ہے۔ جوں جوں نہ ہی عقائد میں ضعف ہوتا چلا عقلی مباحث میں بھی جو ان عقائد پر متفرغ ہیں کمزوری پیدا ہوتی گئی۔ اس طرح ہر خلاف دوسرے مذاہب کے اسلام نے فلسفے کی ترقی اور اشاعت میں بہت مدد دی۔ استاد رینان نے اپنی بعض تالیفات میں اس امر پر بہت کچھ تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یورپ میں جب تک مذہب کو قوت حاصل تھی فلسفے کو انحطاط ہوتا رہا، اور اس وقت اس کو عروج حاصل ہوا جب کہ مذہبی عقائد مادی پڑ گئے۔

یورپ کے فلسفہ جدید کو سترھویں صدی میں فروغ حاصل ہوا۔ اس وقت جب کہ مسیحیت کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئی تھیں، اور وہ دردناک منظم ناپید ہو گئے تھے جو ہر انسان کے لیے آفت جان تھے، اور جن کا ظہور اس میں ”محکمہ احتساب“ کے ہاتھوں ہوا، اور جن کا سامنا اٹلی میں گلیلیو، اور اس کے ساتھیوں کو کرنا پڑا، اور جو سوئسیر البرہدستہ میں بھی شدت کے ساتھ ڈھائے گئے جہاں شہرہ آفاق کالون نے میٹل سر قیہ کو ایک طویل عرصے تک قید و اذیت کے بعد زندہ جلادینے کا حکم دیا۔ کالون کے نزدیک اس کا جرم محض یہ تھا کہ اس نے انسان کے جسم میں ”دوران خون“ کا پتہ چلایا تھا، حالانکہ زمانہ مابعد میں یاروی نے اسی نظریے کو پیش کیا۔

کالون نے خیال کیا کہ یہ نظریہ مذہب کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس محقق کے لیے ان تمام منظم کو جائز قرار دیا گیا۔ دو بار حاضر کے افراد نے اپنے مقرر امام کالون کے اس جرم سے بیزاری کا مجس اس طرح اظہار کیا کہ قریہ انما میں چنیف کے دروازوں کے قریب اس عالم طبعی میٹل سر قیہ کا ایک مرمی مجسمہ نصب کر دیا جس میں اسس کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بوسیدہ لباس انحیف و ناخیر جسم اوچھڑے سے رنج دیا اس کے آثار نمایاں ہیں۔

فلسفہ زمانہ قدیم سے استواری کی نظم و ترتیب میں مقید تھا یعنی منطقی اخلاق الہیات۔ ایک عرصے تک وہ اسی خج پر قائم رہا تا آن کہ ڈیکارٹ عالم وجود میں آیا۔ اس نے فلسفہ جدید کی بنیاد رکھی اور شک کے ذریعے یقین تک پہنچنے کے طریقے کو پیش کیا اسی اصول کو ہیوم کانت اور اسپنوزا نے وسعت دی۔

انیسویں صدی میں جرمن فلسفی شوبہر نے فلسفے میں نئے افکار کا اضافہ کیا جو اس کے

استاد اور دوست گوئیے کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔ اس سلسلہ تحقیقات کی انتہا فریڈرک نیٹشے پر ہوئی جس نے فلسفہ پر عینی نظر ڈالی اور فکر انسانی کے لیے نئے راستے کھول دیے۔ فرانس میں برگسٹران نے (جو مذہب (قطار کا بانی ہے) اس کی اتباع کی۔ یورپ کے فلسفہ جدید کی رفتار اسی حد پر رک گئی۔ اس کے بعد ماویٰ مذاہب کے غلبے کی وجہ سے فلسفہ کو سخت ٹھیس لگی۔ انسانی خواہشات نے اس کی تمام اعلیٰ قوتوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔ سعادت کا خیال اس کے دماغ سے نکال پھینکا۔ فکر صحیح کے راستے اس کے لیے بند کر دیے اور عقل سلیم کی نعمت سے اس کو محروم کر دیا۔

اس چودھویں صدی ہجری کے بیداری کے زمانے میں جو یورپ کے دورِ راجائے علم کے ماثل ہے، اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ہم فلاسفۃ اسلام کے حالات اور ان کے اصول کی اشاعت کی جانب توجہ کریں تاکہ اس تحریک کے ذریعے ابن رشد کے زمانے سے اسلامی مفکرین پر جو مودطاری ہے رفع ہو جائے۔

محمد لطیف جمہ

بیت بھیلی وڑکریا

چار شنبہ ۱۶ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ



تالیخ فلاسفۃ الاسلام

کندی

وفات ۳۸۷ھ (۴)

ابو یوسف یعقوب ابن اسحق کندی فلسفی، شاہان عرب کا پوت اور خاندان کندی کا
نوہال تھا اس کا باپ اسحق ابن صباح تینوں خلفائے عباسیہ ہمدانی، ہادی اور رشید کے
زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ اس کے اجداد کا سلسلہ یعرب بن قحطان تک پہنچتا ہے جن میں
سے ایک اشعث بن قیس بھی ہیں جو آنحضرت صلعم کے صحابی تھے اور اپنے باپ کی طرح
کندے کے بادشاہ تھے، دوسرے معدی کرب ہیں اور یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضرموت
میں حکمراں تھے۔ ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد مشعر، پیامہ اور بحرین کے
فرمانروا بھی رہے ہیں۔ موصیٰ بن عرب نے کندی کی ولادت اور وفات کی تاریخ کا تحقیق
کے ساتھ یقین نہیں کیا ہے ان کی تمام کد و کاوش سے صرف اس قدر واضح ہوتا ہے کہ
اس کا زمانہ تیسری صدی ہجری کا ہے۔ البتہ مغرب کے دو علماء نے اس کے متعلق تحقیق کی ہے
چنانچہ علامہ فولکل کے خیال کے مطابق کندی دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں
گزر رہا ہے اور اس کا سنہ وفات ۸۶۱ء ہے اور علامہ ناجی ایطالی رجوروما میں فلسفے کے
پروفیسر تھے اور اوائل تیسویں صدی میں وفات پائی اور جنہوں نے عربی فلسفے پر خاص طور پر
توجہ کی ہے اور کندی کی کتابوں کو لاطینی زبان میں شائع کیا ہے (فرماتے ہیں کہ کندی کی

وفات ۱۲۵۵ء مطابق ۱۳۵۷ء میں ہوئی ہے اور یہ ثابت شدہ امر ہے کہ ۱۱۹۷ء میں وہ سن شہر کو پہنچ چکا تھا اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس کی ہونی چاہیے۔ سلیمان ابن حسان (یعنی ابن عجل انڈسی) کہتا ہے کہ کندی بقرے کا باشندہ تھا جہاں اس کی زمینیں تھیں اس کے بعد وہ بغداد گیا اور بقرے میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہاں کے مدرسوں میں درسیات کی تکمیل کی وہ طب، فلسفہ، علم حساب، منطق، موسیقی، ہندسہ طبائع اعداد اور نجوم کا عالم تھا اور کہا جاتا ہے کہ فارس اور یونان کے علوم اور ہندی غلطی سے بھی واقف تھا اور اس زمانے کی غیر زبانوں یعنی سریانی اور یونانی سے ایک میں اس کو کافی مہارت حاصل تھی اسی وجہ سے آہوں نے اس کو ادھک کی طرح ارسطو اور دیگر فلاسفہ کی تالیفات کے ترجمے کے لیے مقرر کیا تھا۔

سلیمان ابن حسان کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں کندی کے سوائے کوئی فلسفی نہ تھا اس کی مراد شاید یہ ہوگی کہ یہ فلاسفۃ اسلام میں سب سے پہلا فلسفی تھا۔

کندی نے اپنی تالیفات میں بالکل ارسطو کا انداز اختیار کیا ہے اکثر غلطی کی کتابوں کی شرح لکھی ہے مشکل مقامات کی توضیح و تفسیر کی ہے پیچیدہ گتھیوں کو سلجھایا ہے جس سے اس کے ترجمے کی اعلیٰ استعداد کا پتا چلتا ہے۔ ابو نصر نے ”مذکرات“ میں جو اہل مصر کے پاس نجوم کی مشہور کتاب ہے لکھا ہے ”اسلام کے چار ممتاز مترجمین ہیں جن میں سے ایک یعقوب ابن اسحق کندی ہے“

کندی کے بعض معاصرین نے حسد یا اور کسی وجہ سے اس کی کتابوں پر نکتہ چینی کی ہے ان میں سے ایک قاضی ابو القاسم معاذ بن احمد القرطبی بھی ہے۔ طبقات الامم میں کندی کی منطق کی کتابوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”کندی نے جو اصول بیان کیے ہیں وہ بالکل سطحی اور مایانہ ہیں جو علوم میں بہت کم مفید ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ صنعت تحلیل سے عاری ہیں اور نتیجے کے صدق و کذب کی پہچان کے لیے اس کے بغیر گور نہیں صنعت ترکیب جس کو یعقوب نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اسی وقت مفید ہو سکتی ہے جب کہ مقدمات پہلے ہی سے موجود ہوں اور مقدمات کا حصول صنعت تحلیل کے بغیر ممکن نہیں معلوم نہیں کہ یعقوب نے کن وجوہ کی بنا پر اس صنعت جلیلہ سے اعراض کیا یا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہی اس کو نہ تھا یا عدا اس کے اظہار میں اس نے غل کیا۔ جو بھی سبب قرار دیا جائے

اس کی کتابیں بہر طور اس نقص سے معر نہیں۔ قطع نظر اس کے اور مختلف علوم پر اس نے جو رسائل لکھے ہیں ان میں اکثر ایسے فاسد خیالات اور اصول پائے جاتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہیں۔

لیکن کندی پر جو حملے کیے گئے ہیں وہ صرف قاضی قرطبی تک محدود ہیں ورنہ علمائے فرنگ تو اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ فیلووم کردانی الطالوی نے جس کا سنہ وفات ۱۵۷۱ء ہے (کندی کا شمار ان بارہ نامور افراد میں کیا ہے جو علم و حکمت کے لحاظ سے صف اول میں نظر آتے ہیں اور ابتدائے آفرینش سے لے کر سوٹھویں صدی عیسوی تک دنیا ان کی مثال پیش نہ کر سکی۔ اسی طرح روجربیکن دوتیرجوں صدی عیسوی میں انگلستان کا قنیس تھا اور قرون وسطیٰ کے شاہسیر سے تھا) کہتا ہے "کندی اور حسن ابن الیثم علم مرئیات میں شہرت کے لحاظ سے بطلمیوس کے ساتھ بلقا اول میں سمجھے جاتے ہیں چاروی کریمو نائے اس فن پر کندی کے بعض رسائل کا حوالہ بھی دیا ہے۔

کندی کی اکثر و بیشتر تالیفات فلسفے میں ہیں اور ارسطو کے فلسفے کا شارح ہونے کی حیثیت سے عربوں میں کندی ہی کو شرف تقدم حاصل ہے اس کی یہ شہر میں ان کتابوں میں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں نادر الوقوع ہیں۔ مغل اس کی تالیفات کے ایک کتاب "فی تصد ارسطو عالمیس فی المعقولات ہے۔ اور دوسری ارسطو کی تصنیفات کی ترتیب پر ہے۔ ابی احمیس نے "طبقات اہباء" میں اس کے ایک رسالے کا ذکر کیا ہے جس میں اُس نے ارسطو کی کتابوں کی تصد او ان کی ترتیب اور ان کے اغراض اور ان چیزوں سے بحث کی ہے جو فلسفے کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ اور ایک بڑا رسالہ "نفیاس علمی" پر بھی ہے۔ ارسطو کی ایک کتاب "تلوبیا قول علی الربوبینہ" ہے جس کی فار فورس صورتی نے تفسیر لکھی ہے اور عبدالسیح ابن عبداللہ نامتہ الحمصی نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا ہے۔ کندی نے اس کتاب کی اصلاح کر کے اس کو احمد بن المستعم کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ (اس کی

لماعت فلسفہ میں برکن میں ہوئی۔ جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا ہے اسطو کے شارحین میں کندی سب کا پیشرو ہے۔ لیکن ابن سینا جو کندی کے بعد گزرا ہے اس سے گویا سبقت لے گیا۔ ابن جلیل کہتا ہے کہ فلاسفۃ اسلام میں کسی نے کندی کی طرح اسطو کا کامل طور پر تتبع نہیں کیا (یہ فارابی کی وفات کے بعد کا قول ہے)۔

کندی کی تالیفات مختلف علوم مثلاً فلسفہ، علم ریاضت، اخلاق، ارثاطیقی علم کھیات، موسیقی، فلکیات، جغرافیہ، ہندسہ نظام الکون، نجوم، طب، انبیات ابعادیات پر مشتمل ہیں۔ اور ایک ضخیم رسالہ اس نے علم مساکن پر بھی لکھا ہے۔ ملاوہ ازیں ربیع مسکون، علم معدنیات اور جواہرات کے اقسام پر بھی اس نے رسائل لکھے ہیں۔ ایک رسالے میں اس نے جواہرات اور ان کے معاون کی خصوصیات ان کے حسن و قبح اور قیمتوں سے بحث کی ہے۔ ایک اور رسالے میں اس نے آگینے کی تشریح کی ہے، ایک دوسرے رسالے میں لوہے، تلوار اور نیا م کے اقسام اور ان کے مقامات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ کیمیا، عطر پر بھی اس نے متعدد رسائل لکھے ہیں ایک رسالہ عطر اور اس کے اقسام سے متعلق ہے دوسرے میں عطر کی ترکیب و تحلیل سے بحث کرتا ہے۔ ایک اور رسالے میں کیمیا گروں کے بکرو فریب پر روشنی ڈالتا ہے۔ طبیعیات میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے ملاوہ ان کے ایک رسالے میں ابرہم غائفہ (ڈونے والے اجسام) اور دوسرے میں اجرام ہالطہ (دگرنے والے اجسام) کی تصریح کی ہے اور ایک رسالے میں آتش آئینوں کے عمل سے بحث کی ہے۔ کندی کی اکثر قلمی کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں جن کا ذکر علامہ بروکلمان نے اپنی فہرست میں کیا ہے موجود ہیں۔

کندی کی ان تمام کتابوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تالیفات عقلیات ہی تک محدود تھیں علامہ نسلانا جو ۱۹۱۱ء میں جامعہ مصر میں تاریخ فلسفہ کے پروفیسر تھے فرماتے ہیں "میںونا جی نے (جن کا ذکر گزر چکا ہے) ۱۸۹۱ء میں کندی کے پانچ فلسفیانہ رسائل شائع کیے ہیں۔ سب سے پہلے رسالے میں ماہیت عقل سے بحث کی گئی ہے جس کا ترجمہ لاطینی زبان میں شائع ہوا ہے"۔

کندی نے اپنی تالیفات میں دینی مسائل سے بہت کم بحث کی ہے، البتہ واجب الوجود کے متعلق ایک خاص عقیدے کی بنیاد جو اس کے رسالہ توحید سے ماخوذ ہے اور جو اس کی شہرت کا باعث ہوا اس کو بعض تشدد پسند معصروں کی مخالفت سے دوچار ہونا پڑا۔ عبداللطیف بغدادی نے جو اہل بائیس عرب سے تھے اور کتاب اخبار مصر کے مولف تھے۔ اور جن کا شمار بارہویں صدی کے متعصب فقہاء میں تھا، واجب الوجود کی حقیقت اور اس کی خصوصیات پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کی اصل غایت کندی کے ان خیالات کی تردید ہے جن کا اظہار اس نے رسالہ توحید میں کیا تھا۔ دائرہ مسارف برطانیہ میں کندی کا مقالہ نگار لکھتا ہے کندی اسلام کے سب سے پہلے علم آوروں میں سے ہے۔ اور اسی نے بدعت کی ابتدا کی اور حقیقت کندی پر ان تمام الزامات کے حائل کرنے میں بہت کچھ مبائلنے سے کام لیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس سے قبل اکثر معتزلہ جیسے واصل ابن عطارد و دوسری صدی ہجری کے اوائل میں گزرا ہے اور عمر بن عبید اور ابن الہیثم کا شاگرد نظام اور نظام کا شاگرد جاحظ یہ ابھی قسم کے عقائد رکھتے تھے قطع نظر اس کے کندی کے جس عقیدے پر مخالفین نے گرفت کی ہے وہ واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق ہے اور بعینہ اسطو کا بھی یہی قول ہے۔ اس عقیدے کے حامی واجب الوجود کی کسی صفت مطلقہ کے قابل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ میمن عن الذات ہوتی ہیں حقیقت میں اسطو صفات کا منکر تھا۔ ذات و صفات کہنے سے داہد سمجھتا تھا اور بساطت واجب الوجود سے ان کی بجا مراد ہے۔

اصل مسئلے کی رو سے معتزلہ اور اہل سنت بالکل متفق ہیں محض نزہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ علیم بذاتہ ہے خبیر بذاتہ ہے اور قادر بذاتہ ہے۔ یعنی وہ جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے لیکن اس علم و قدرت کے لئے اس کو کسی صفت کی احتیاج نہیں بخلاف اس کے صفات گروہ یعنی جمہور مسلمین کہتے ہیں کہ ”خدائے تعالیٰ علیم اور قادر صفات علم قدرت کے ذریعے ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں“ یہ تمام صفات ذات سے منفصل نہیں ہو سکتیں ورنہ بصورت انفصال (جیسا کہ معتزلہ اعتراف کرتے ہیں) شرک لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے اس عقیدے کی بنیاد اسی اصول پر ہے جس کا اوپر بیان ہوا کہ اگر ہم صفات کے قابل ہو جائیں تو تیرہ قدیم ہستیوں کو ماننا پڑتا ہے (سائٹ ایجابی (شوقی) پانچ صلی صفات اور ایک نفسی)۔ بہر حال معتزلہ خدا کے قادر ہونے کے منکر نہیں اس لحاظ سے

ان میں اور اہل سنت میں جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، اصولی حیثیت سے کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔
 کندی کا اس کے معاصرین میں سب سے پہلا دشمن ابو معشر ہے۔ ابن الکندی
 بغدادی (جو ابن ابی یعقوب کے نام سے مشہور ہے) کتاب فہرست میں بیان کرتا ہے کہ
 ”ابو معشر جعفر بن محمد بلخی اہل حدیث سے تھا اس کا مکان بغداد میں باب خراسان کے
 بجانب غرب واقع تھا۔ کندی سے اس کو سخت عداوت تھی۔ چنانچہ عامۃ الناس کو وہ
 کندی کے خلاف ابھارتا اور علوم فلسفہ سیکھنے کی وجہ سے اُس پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا۔
 جب کندی نے یہ دیکھا تو اس نے ایک ایسی تدبیر سوچی جس کے ذریعے وہ اس کے شر سے
 محفوظ رہے۔ اور خود ابو معشر کو اس سے نقصان کے بجائے فائدہ ہی پہنچا۔ اس نے
 آہستہ آہستہ علم ہندسہ اور حساب کے مسائل اس حسن دخی کے ساتھ سمجھائے کہ ابو معشر
 ان کی تحصیل میں بالکل مہمک ہو گیا لیکن کچھ عرصے کے بعد اس نے ان علوم کو مناسب طبع
 نہ ہونے کی وجہ سے ترک کر کے علم نجوم کی جانب توجہ کی اس وقت اس کی عمر تقریباً
 ستر برس تھی اس طرح کندی کا ایک سخت ترین دشمن اس کے زمرہ کاذبہ میں داخل ہو گیا۔
 ابو جعفر بن یوسف نے اپنی کتاب ”حسن العقبیٰ“ میں ابی کامل شجاع ابن الحباب
 سے روایت کی ہے کہ متوکل کے زمانہ خلافت میں محمد اور احمد دو شریر النفس بھائی تھے
 جو موتی ابن شا کر کے بیٹے تھے۔ یہ دونوں ازلی بد بخت ہر اس شخص کے خلاف مکر و فریب
 پر آمادہ ہو جاتے تھے جو علم یا معرفت میں کچھ شہرت حاصل کر لیتا۔ جب کندی کے
 علم و فضل کا چرچا ہوا تو یہ دونوں آپے سے باہر ہو گئے اور متوکل کے پاس اس کی
 شکایت کی ٹھانی۔ خلیفہ کے ایوان خلافت میں کندی کا ایک دوست سند ابن علی رہا کرتا
 تھا انھوں نے اس کو متوکل کے پاس سے علیحدہ کر کے مدینۃ اسلام پہنچا دیا اور جب
 میدان صاف ہو گیا تو کندی کا تعاقب کر کے اس کو گرفتار کر لیا اور متوکل نے اس کو
 سخت زد و کوب کی۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کے مکان کا رخ کیا اور اس کی تمام
 کتابوں پر قبضہ کر کے ایک خاص مقام میں ان کو محفوظ کر دیا جو کندی کے نام سے موسوم ہوا۔
 لیکن ایک عجیب واقعہ کی بنا پر یہ کتابیں اس کو واپس مل گئیں۔ ان دونوں
 بد بخت بھائیوں کو متوکل کے ہاں بہت رُسخ حاصل تھا یہ اس کے تمام کاروبار میں مل جاتے تھے
 اور اس کے پاس کسی اہل علم کی رسائی نہیں ہونے دیتے تھے اور بیدار رہنے

اس کی دولت نثار ہے تھے لیکن نیر جعفری کی کھدائی کے زمانے میں یہ راز طشت از بام ہو گیا۔ انھوں نے اس کی کھدائی کے کام کو ایک ایسے مہندس کے ذمے کیا تھا جس کو فنی معلومات تو حاصل تھے لیکن علمی قابلیت مفقود تھی۔ چنانچہ اس نے تہر کے دبانے کے پاس غلطی کی اور متوکل کا سارا روپیہ تلف کر دیا۔ اس پر متوکل بہت مشتعل ہوا اور قسم کھائی کہ اگر یہ غلطی اصلیت پر مبنی ہو تو ان دونوں کو اسی تہر کے کنارے مٹوئی پر چڑھا دوں گا۔ دونوں بھائیوں نے جو بھی یہ خبر سنی بندہ ابن علی کے ہاں دوڑے گئے اور سفارش کے طالب ہوئے حالانکہ وہ اب تک خلیفہ کے ہاں اس کی بدگونی کیا کرتے تھے۔ سند نے مالمانہ انداز میں کہا مجھ میں اور کندی میں جو کچھ عداوت اور کشیدگی ہے تم سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن حق و داولین شے ہے جس کی میں اتباع کرتا ہوں، بخدا میں خلیفہ کے پاس تمھاری سفارش نہیں کر سکتا جب تک کہ تم کندی کی کتابیں واپس نہ کر دو۔ یہ سنتے ہی محمد بن موسیٰ نے فوراً کندی کی تمام کتابیں اس کو واپس کر کے و صوبائی کے متعلق اس کی ایک تحریر تسد کو لا کر دیدی اس وقت سند نے متوکل سے کہا کہ ان دونوں نے کوئی علمی نہیں کی لیکن اس غلطی کے انکشاف سے دو ماہ قبل ہی متوکل نے وفات پائی۔

اکثر اوقات فلاسفہ کے سوانح نگار عام حکمت کے متعلق بعض ایسے اقوال روایت کرتے ہیں جن کو وہ اپنے خیالات کی تائید میں استدلال کے طور پر پیش کیا کرتے ہیں یا تو یہ اقوال محض اویسوں میں رائج ہو گئے ہیں جو محض ان کی بزرگوئی کا نتیجہ ہیں یا راویوں کو ان کے متعلق کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے۔ میں نے سقراط کے بعض اقوال پڑھے ہیں بعینہ یہی اقوال یقمان اکتوشس اور دوسرے حکماء سے منسوب ہیں۔ کندی سے جو اقوال مروی ہیں ان کی دو تینیں کی گئی ہیں۔ نثرِ نظم۔ نثرِ تین حصوں میں منقسم ہے ایک میں طبیب کو نصیحت کی گئی ہے۔ دوسرے میں تواضع کی ترغیب ہے۔ تیسرے میں اقربا سے اجتناب کرنے کی ہدایت ہے یہاں میں اس کے ساتھ شعر نقل کرتا ہوں جن کو عسکری نے کتاب حکم امثال میں بیان کیا ہے۔

اناف الذنابی علی الاروس ۱۷ فمض جنونك او كس

اے۔ آج کل غفلت کو مدح و ہجو ہے۔ پس تو آنکھ بند کر لے یا نیچی کر لے۔

و ضائل سوادک و اقبض یدک ۱۰ و فی عقر یمیک فاستجلس
و عند ملکک فالبح العلو ۱۱ و بالوحدۃ الیوم افلستاس
فلن الغف فی قلوب الرجال ۱۲ وان التغیر زبالا نفس
و کان تری من اخى عرۃ ۱۳ غفی و ذی ثرۃ مفلس
و من قالو مشصۃ ۱۴ علی اند بعد لم یومس
فلن تطعم النفس ما تشقی ۱۵ ففکک جمیع الذی تحتی

میرے نزدیک کندی کے ان آیات سے اس کے لمبی حزن و ملال کا پتا چلتا ہے جو اس قدیم عرب کے فلسفی کو تنوینہور سے قریب ترکر دیتا ہے اس میں شک نہیں کہ حالت حزن حکما کی امتیازی خصوصیت ہے مینا کہ زیر نے اپنی کتاب تاریخ فلسفہ یونان میں لکھا ہے کہ یہ ائمہ منکرہ کا امتیازی وصف ہے۔

کندی کی صلیتیں حسب ذیل ہیں:-

طیب کو چاہئے کہ وہ خدا سے ڈرتا رہے اور مریض کی جان کو خطرے میں نہ ڈالے کیونکہ اس کا کوئی بدل ممکن نہیں جس طرح تم یہ کہنا پسند کرتے ہو کہ خدا سے تعالیٰ مریض کی صحت و عافیت کا سبب ہے اسی طرح سمجھ لو کہ اس کی موت کا بھی وہی سبب ہے۔

کندی اپنے زمانے کا طیب تھا۔ اس کی نصیحتیں ہر زمانے کے لحاظ سے سودمند ہیں۔ ابن تیمیہ نے کندی کی کتاب ”مقدمات“ سے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:-
”عالم ہر شے اپنی علیت کو محدود سمجھتا ہے اس لئے تواضع اختیار کرتا ہے اور

ترجمہ:-

۱۔ ادا اپنے جسم کو لاغر بنالے اور ہاتھوں کو روک لے اور خائف نہیں ہو جا۔

۲۔ اور اپنے پروردگار سے بند مرتبے کا طالب ہو۔ اور وحدت سے مانوس ہو جا۔

۳۔ اصلی استغنا استغنائے قلب ہے اور حقیقی بزرگی نفس کی بزرگی ہے۔

۴۔ اکثر لوگ جو بادی النظر میں منطقی نظر آتے ہیں نفس کے اعتبار سے غنی ہیں اور اکثر ایسے لوگ جو بظاہر فقیر ہیں دل کے لحاظ سے منطقی ہیں۔

۵۔ بہت سے ایسے انسان ہیں جو بچنے کو زندہ اور قائم ہیں لیکن حقیقت میں ان کا جسم مودہ ہے البتہ اب تک وہ نفس کی گھلا

جابل خود کو تمام علوم کا مخزن جانتا ہے اس وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں۔
 کہتے ہیں نے اپنے بیٹے کو وصیت کی :-
 ”یا بنی الاب رب۔ والاخ فح۔ والعم غم۔ والخال وبال۔
 والوالد مکد۔ والاقارب عقارب“

ایک اور وصیت کی ہے :-

”قول لا یصرف البلاء“ وقول نعم ینزل النعم یمسح الغنا برسام
 حادلات الانسان یسمع فیطرب وینفق فیصرف فیفتقر فیغم فیعتل
 فیموت“

ایک اور جگہ کہتا ہے :-

”الدینار محمول“ فان صرفت مات الدینار محمول فان خرجت
 فزوال الناس سفرة فخذ شیئکم واحفظ شیئک ولا تقبل من قال الیمن لظلم
 فانما تدع الیاسر بلاقع“



ترجمہ :-

۱۔ اے فرزند باپ کو چار باب۔ بھائی کو دوام بلا۔ چچا کو پیام غم۔ سہول کو وبال جان۔ اولاد کو باعدیث
 رنج و محن اور رشتہ داروں کو سانپ سمجھو۔

۲۔ قول لا یعنی نہیں بلاؤں کو پھیر دیتا ہے۔ اور قول نعم یعنی ہاں نعمتوں کو زائل کر دیتا ہے۔ گانا سننا
 گویا ہر سام کی بیماری ہے۔ کیونکہ انسان اس کی وجہ سے آپے سے باہر ہو جاتا ہے اور بیدار رنج و محسہ
 صرف کرتا ہے اور چند روز میں مفلس و قلاش ہو کر انتہائی رنج و مصیبت میں جان دیتا ہے۔

۳۔ ویناد کو بخار ہے اگر تو اس کو الٹ پلٹ کرے تو مر جاتا ہے۔ درہم تنقید ہے اگر تو اس کو باہر نکالے
 تو بھاگ جاتا ہے۔ عوام الناس مسخرے ہیں دان کی ہر بات پر عمل نہیں کرنا چاہئے، تو ان سے کچھ اچھی
 باتیں سیکھ لے لیکن اس کے ساتھ اپنی خوبیوں کو ہاتھ سے جانے نہ دے اور جھوٹی قسموں کو قبول
 نہ کر کیونکہ وہ شہر وں کو دیران کر دیتی ہیں۔

کندی کے مزید حالات کی توضیح

(۱)

کسی زبان کا ادب بلحاظ وسعت و جامعیت، قدامت گہرائی، شیرینی اور کثرت منفعت کے عربی ادب کے ہمیدہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ اپنے شیداؤں کی بذاتی کی وجہ سے اپنی افادی حیثیت میں بہت محدود ہے۔ اس تناقض سے مطالعہ کنندہ کو حیرت ہوتی ہے لیکن اس کی یہ حیرت فوراً زائل ہو جاتی ہے جب اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ عربی زبان کا مؤلف ہو یا مصنف اس کو اپنے موضوع کے متعلق معلومات کی تلاش میں مدتوں گزارنا پڑتا ہے اور اس سے متعلق ایک دو سطر تک پہنچنے سے قبل کئی سو غیر متعلق صفحات کی ورق گردانی کرنی پڑتی ہے۔ خدائے تعالیٰ نے عربی زبان کے ادیبوں کو اس قدر وسعت معلومات، جامعیت اور طوالت و پرگوئی کا اشتیاق عطا فرمایا ہے کہ بعض قارئین قبل اس کے کہ اپنے اصل موضوع (جس کے درس یا کتابت کے لئے انھوں نے خود کو وقف کیا ہے) تک پہنچیں صرف مؤلف کے حالات کے مطالعے ہی میں عمر گزار دیتے ہیں۔ چند ہی ادیب ایسے ہیں جن کی عقل اور ارادے نے صحیح راستہ اختیار کیا ہو اور جنھوں نے پرگوئی کے غلبہ اشتیاق کے وقت نفس کی بے لگامی کی روک تھام کی ہو جیسے جاحظ لیکن جاحظ کے مانند افراد محدود و چند ہیں، دوسرے مصنفین نے تو تاریخ کی کتابوں کو مختلف علوم مثلاً فنون ادب، نباتیات، حیوانیات، طب، نجوم وغیرہ کا مخزن بنا دیا ہے۔ بلکہ خواہم صرف اور بیان کے لئے بھی علاحدہ فصلیں قائم کی ہیں۔

ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ مصنفین جنھوں نے فلاسفہ اور دیگر اکابر کی سوانح نگاری کو اپنا مقصد حیات قرار دیا ہے ان کے اطوار اخلاق امور معاش اور دیگر حالات سے مطلقاً بحث نہیں کی ہے جیسا کہ اہل یونان اور اس زمانے کے مغربی سوانح نگاروں کا قاعدہ ہے۔ بعض تو صرف تالیفات، اودے، وفات اور سپیدائش کی مراعات پر اکتفا کرتے ہیں اور یہ باتیں بھی سوائے چند خاص صورتوں کے اکثر پائے تحقیق سے گری ہوئی

ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ کیا عجیب بات ہوگی کہ قنبی کے سوانح نگاروں نے صرف اس بیان پر اکتفا کیا ہے کہ قنبی نے سیف الدولہ کی مدح سرائی کی، کافور کی ہجو کی، اور ایک دیران مقام میں قتل کر دیا گیا۔ سوائے ایک مختصر رسالے کے جو عکبر بنی کی شرح دیوان قنبی کے حاشیے پر طبع ہوا ہے اس کی کوئی اور خاص سیرت نہیں پائی جاتی حالانکہ یہ ایک ضخیم شرح ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہے جس میں ہر شعر کی تفسیر سے قبل اس کے اعراب تحلیل صرف دو نحو اور الفاظ غریبہ سے بحث کی گئی ہے۔

اسی طرح مورخین نے ابن تیمیہ کے متعلق صرف اس قدر لکھا ہے کہ "ہر ریس کھانے سے اس کی موت واقع ہوئی۔" حالانکہ ابن تیمیہ تمام ائمہ فقہین اور مصلحین پر تفوق رکھتا ہے اس کا وہی مرتبہ تھا جو مارٹین لوتھیمر اور کالون کا تھا۔

تفسیر حیات بالا کے بعد یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ایک صفحہ صحیح عربی لکھنے کے لئے کن گونا گوں دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھ کو علامہ سطلانا (جو جامعہ مصر میں ۱۹۱۷ء میں تاریخ مذاہب فلسفہ کے پروفیسر تھے) کا یہ مبارک بہت پسند آتا ہے جو انھوں نے فلاسفہ اسلام کے سوانح حیات پر بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ:-

"عربی میں کئی صفحات کی کتاب پڑھ لینا بہت آسان ہے لیکن ایک سطر لکھنا بہت مشکل ہے۔" اور پروفیسر لائبیر (جو جامعہ لیون میں قانون کے پروفیسر ہیں) نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ "علامہ گولڈزیہر نے (جو کہ نسوی مشرقی علما سے تھے) اپنی کتاب "سنت محمدیہ" کی تالیف میں کس سال سے زیادہ صرف کر دیے۔ اور اس کی وجہ مواد کا انتشار اور وہ دقیق ہیں جو غیروں۔ روایتوں اور سندوں کے جمع کرنے میں پیش آئیں۔"

(۲)۔

کندہی کے اخلاقی اور باطنی حالات کا کوئی ایسا خاکہ نہیں پیش کیا جاسکتا جو بالکل حقیقت کے مطابق ہو۔ کیونکہ اس نے کوئی ایسی کتاب یا رسالہ نہیں چھوڑا جس سے اس کے حالات معلوم ہوسکیں مورخین نے بھی جس قدر اس کے متعلق لکھا ہے بالکل

لے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہاں مبالغے سے کلام لیا ہے کیونکہ ابن تیمیہ کی متعدد مستند روایات عمراں موجود ہیں

سلمی ہے تاہم ایک دقیق النظر منقش کو اس کی بعض تالیفات اور اقوال اور اس کے زمانے پر غور و فوض کرنے سے بہت کچھ حالات سے رجوع تقریباً حقیقت پر مبنی ہیں اور اہمیت ہو سکتی ہے۔

یہ بات تو صحیح ہے کہ کندی نے طویل عمر پائی۔ وہ نویں صدی مسوی میں گزرا ہے اور یہ تیسری صدی ہجری کے مطابق ہے اور اس تحقیق کا سہرا دو مغربی علماء نے قلوب مسل اور ناجی کے سر پہ۔ بخلاف اس کے مشرقی مورخین نے جن کا بیشتر وسوسہ دی ہے کندی کی وفات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کو تحقیق سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کندی نے متوکل کے محل سے بہت فاصلے پر وفات پائی۔ اور اس وجہ سے اس کو ایک ایسی گمنامی کی حالت میں پہنچا دیا جو مشرقی دور اشراقیت میں جلد شاہیر کے شامل حال نہ تھا اور جس میں صرف انھیں افراد کو عروج ہوا ہے جن کا بالواسطہ یا بلاواسطہ شاہان وقت سے تعلق تھا۔

ان دونوں مغربی علماء کے اقوال سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کندی نے شہر برس کی عمر پائی جس سے پتا چلتا ہے کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں کافی احتیاط کو ملحوظ رکھتا تھا۔ اور اس کے قوائے جسمانی بھی ٹھیک تھے۔

کندی کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نشو و نما خلفائے عباسیہ کی نظروں کے سامنے ہوئی اور اس کا باپ تین خلفائے زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ جب کندی سن شعور کو پہنچا تو خلفائے عباسیہ کے محل میں داخل ہوا اور اپنے باپ کی طرح تینوں خلفاء مامون، متوکل کے سایہ عاطفت میں زندگی بسر کی خصوصاً مامونؒ ان عینوں میں افضل تھا، اس کی مصاحبت میں کندی بہت خوش و خرم رہا۔ اور دوسرے علماء کی طرح اس کی بخششوں سے فیضیاب ہوتا رہا اور مامون تمام عباسی خلفائے کم متعصب اور حکما کے حق میں بہت ہی فراخ دل اور فیاض تھا۔

کندی اور علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لئے مفرک کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کرتا تھا اور ان کو توہینات فلک کی بھی تعلیم دیتا تھا البتہ وہ نجوم سے احتراز کرتا تھا کیونکہ اس فن سے اس کو متفرس تھا۔ اور عوام بھی اس سے گریز کرتے تھے۔ ابوالمشر

جو اس زمانے میں مشہور تھا، اس کا اور کندی کا ایک طویل قصہ ہے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

ابو یوسف کندی نے مامون اور معتصم کے زمانے میں حکومت عباسیہ کے سایہٴ مظلمت میں ایک مدت دراز تک بہت خوش حالی کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس نے اپنی زندگی فلسفہٴ آرسطو کی تدریس کے لئے وقف کر دی اس کی شرح بھی تعلیمات کا اضافہ کیا۔ یونانی فلسفے سے اس کے خیالات میں غلطی، ذہن میں جلا اور دائرہٴ افکار میں وسعت پیدا ہوئی۔ تیسری صدی ہجری میں فلسفہٴ معتزلہ، اکابر علما، مجتہدین اور بہت سے آزاد خیال مفکرین کا جگمگاٹھا تھا جن پر بعض تشدد پسند افراد نے الحاد کا الزام لگایا۔ اس قسم کے علما میں نظام جاحظ، واصل ابن مطاویغہ ہیں جن کے حالات شہرستانی کی کتاب الملک والخلع اور بغدادی کی الفرق بین الفرق میں بہت کچھ بیان کئے گئے ہیں۔ کندی کو ان علما کی تقلید اور ان کے خیالات سے استفادہ کئے بغیر گزیر نہ تھا۔ اس نے اپنی کتابوں میں جو خیالات پیش کئے ہیں وہ عقل سلیم اور روشن بصیرت کے مطابق تھے لیکن جہاں کو اس پر گرفت کا موقع ملا اور متوکل کے ہاں اس کی شکایت کی گئی اور متوکل نے جو بہت جلد باز تھا کندی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظر انداز کر کے فوراً اس پر الحاد کا الزام لگا دیا، اس کی حق تلفی کی اور اس کی ساری کتابیں پھینک لیں۔

(۳)

کندی اپنے علم کی زیادتی، معلومات کی وسعت، اعلیٰ استعداد، تصانیف و تالیفات کی کثرت اور آرسطو کی کتابوں کی نکاشش اور ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز ہونے کے باوجود غلیوم کردہ لوگوں کے خیانت کے خلاف صبح معنوں میں مغبری (Gerius) نہیں نکلیے گا اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا۔ بلکہ وہ صرف ایک مصنف تھا جو اہمات کتب کی شروح اور تالیفات کے ذریعے علم کی اشاعت کرتا تھا اور جس کی کتابیں فیتا خورس اور آرسطو کے مذہب پر مشتمل تھیں۔ وہ بہت سی قابلیتوں کا جامع عالم تھا۔ گو وہ دلائل انسانی کی انتہا تک نہ پہنچ سکا، لیکن ہم اس کو علمائے متوسطین کے زمرے میں ہی نہیں داخل کر سکتے۔ اس کی طلب، ادبیاضیات، خرافات و کلیات سے محفوظ و مصنون ہے۔

کندی کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو سونا بنانے کے لئے کیا سیکھنے سے

منع کیا۔ اور اس شغل کی بہت مذمت کی اور کہا کہ یہ محض عبث بلکہ عرو و دولت اور قتل کو ضائع کرتا ہے۔ اس سے قبل ابن سینا کا بھی یہی مسلک رہا ہے لیکن کندی کے اغراض و مقاصد اس سے اعلیٰ اور اشرف ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا نے اپنی کتابوں کو کیسا پرہم کیا ہے جس سے اکثر لوگ گمراہ ہو گئے و مغل ان کے ایک عبد اللطیف بغدادی ہے جس کو ابن سینا کی کتابوں کے مطالعے سے کیسا کا گمراہ کن شوق پیدا ہوا اور عبد اللطیف عرب کے اطبا اور مورخین سے ہے جو چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں گذرا ہے۔ اس نے بعض مسائل توحید کندی کی تردید میں ایک رسالہ لکھا ہے حالانکہ ایمان داری و عفت قناعت کے اعتبار سے کندی اس دراز ریش احق سے بدرجہا افضل تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے اسلام اور مسلمانوں پر کتب خاند اسکندریہ کے جلانے کا الزام لگایا تھا (ملاحظہ ہو اس کی کتاب مختصر تاریخ مصر مطبوعہ اسکفورڈ سنہ ۱۸۷۱ء صفحہ ۱۱) اور اس کا جھوٹ ثابت ہو گیا اور طمان رنگ لے عرب اور اسلام کے اس دجے کو دور کر دیا۔

کندی کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا بخل اتہائی منزل کو پہنچ گیا تھا۔ اس بارے میں اس کے مختلف اقوال منقول ہیں جن کو ابن ابی اصیبعہ نے (جو ایک مشہور مورخ ہے) تحکم کی روایت سے بیان کیا ہے۔ اس طرح ہر حکیم کے متعلق کچھ نہ کچھ رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ بخل اور خاست مشرق اور مغرب کے اکابر اور نامور علماء کا خاصہ رہا ہے جو مختلف خبروں سے ثابت ہے۔ نزہت انجلیزی مولف کتاب "العقیریہ والجنون" نے لکھا ہے کہ علماء کا بخل ایک ایسا مرض ہے جو ان کے فروغ کے زمانے میں حلز آور ہوتا ہے البتہ کندی نے جو عوام سے کنارہ کشی کر کے غلوت گزینی اور زہد اختیار کیا یہ تو صرف ان مصائب کا نتیجہ تھا جو تنوکل نے اس پر توڑے تھے۔

مؤلفات کندی (مخطوطہ یا مطبوعہ)

صاحب "فہرست" نے کندی کی جو کتابیں دستیاب ہو سکی ہیں ان میں سے حسب ذیل کتابوں کی صراحت کی ہے :-

۲۲	فلسفہ	۱۱	حساب
۱۹	نجوم	۲۲	ہندسہ
۱۶	فطریات	۲۲	طب
۱۷	جدل	۱۶	سیاست
۱۴	احداث	۳۳	طبیعیات
۸	کریات	۹	منطق
۷	مستیقی	۱۰	احکام
۵	نفس	۸	ایجاد
بدوی معرفت ۵			

جلد ۲۲۱

لیکن تا حال جو کتابیں بطور عام یا قلمی صورت میں موجود ہیں وہ صرف آٹھ ہیں :-
(۱) کتاب فی الہیات ارسطو "اور کلام فی الربوبیۃ" جو یونانی فلسفی کی کتاب کا ترجمہ ہے
اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن میں موجود ہے۔

(۲) "رسالہ فی الموسیقی"

(۳) "رسالہ فی المعرفۃ قوی الادویۃ المركبہ" اس کا نسخہ پرنس کے کتب خانے میں موجود ہے اور
اس کا لاطینی ترجمہ بطور عام ہے۔

(۴) رسالہ فی المدد الجزر

(۵) "علاء المون ملازور دیکھائی فی الجو" { یہ دونوں نسخے آکسفورڈ کے کتب خانے میں ہیں۔

(۶) "ذات الشبعتین" جو ایک آفاقی ہے لیکن میں ہے۔

(۷) اختیارات لایام۔

(۸) "مقالہ تحویل السنین" اسکوریال اور دیگر مقامات میں موجود ہے۔



فارابی

پیدائش ۲۶۰ھ — وفات ۳۳۹ھ
حالات زندگی

فارابی کا اصلی نام ابو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان ہے (قاضی حماد نے اوزلغ کو "اوزق" لکھا ہے) فارابی کے والد محمد بن طرخان، فوج کے ایک افسر تھے اور فارسی الاصل تھے، وہ فاراب کے ایک شہر وسیج میں اقامت گزین تھے۔ فاراب، خراسان میں ایک شہر کا نام ہے۔ اس پر تمام مورخین کا اتفاق ہے، لیکن شک لکھا ہے کہ وہ شہر اطرا میں رہتے تھے جو ماوراءالنہر میں واقع ہے۔

دیگر مشاہیر کی طرح فارابی کی ولادت کی تاریخ کا پتا نہیں چلتا۔ اس کی وفات انہی برس کی عمر میں رجب ۳۳۹ھ (دسمبر ۹۵۰ء) میں ہوئی۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ۳۳۰ھ میں ہوئی ہے۔ ہم نے یہ تاریخ تخمیناً لکھی ہے جو ہمارے خیال میں حقیقت سے بعید نہیں ہے۔

تاریخ حیات

فارابی کے اکثر حالات لیون افریقی نے بیان کیے ہیں جن کو بروکر نے اپنی تاریخ فلسفہ (جز سوم صفحات ۷۱ تا ۷۳) میں نقل کیا ہے، لیکن ان میں سے اکثر مشکوک ہیں، اور بعض تو محض افسانے ہیں۔ ابن ابی العسیر نے "عیون الانباء" (جلد دوم صفحہ ۱۳) میں روایت کی ہے کہ "فارابی" دمشق میں کسی باغ کا نگہبان تھا اور ہمیشہ فلسفے کے مطالعے میں نہمک رہتا تھا۔ وہ اس قدر غفل تھا کہ رات کو چوکیدار کی تبدیلی کی روشنی میں پڑھا کرتا، ایک زمانے کے بعد اس کی حالت ٹھیک ہوئی، اس روایت سے فارابی کی قدر و منزلت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کلیات رواقی فلسفی، سقا تھا جو اٹینا کی اطراف و جوانب کے باغوں کو پانی دیا کرتا تھا۔ اپینوزا کی زندگی کا دواہ مدار ہولینڈ میں گھڑی سازی پر تھا۔ اسی طرح ہر دور میں حکماء کی یہی حالت رہی ہے۔

فارابی کی زندگی کے متعلق اتنی بات یقینی ہے کہ اس نے بچپن ہی میں اپنے شہر کو چھوڑ کر بغداد کا (جو عباسیوں کے عہد میں علم اور مدینیت کا مرکز تھا) رخ کیا اور وہاں تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد سیف الدولہ امیر حلب کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا، یہ وہی سیف الدولہ ہے جس نے متنبی کی عزت افزائی کی تھی اور جس کی متنبی نے اپنے اشعار میں بہت کچھ مدح سرائی کی ہے۔ اس طرح متنبی، فداہی کا معاصر ہے جس کے قصائد بہت سی حکمتوں سے مالا مال ہیں۔ اس کے بعد فارابی سیف الدولہ کے ساتھ دمشق گیا اور کچھ دنوں اس کی مصاحبت میں رہا، پھر اس نے خلوت گزینی اختیار کی، اور مرے تک فلسفیوں کی سجا زندگی بسر کی۔ ہمیں اس کے شخصی حالات کا کوئی علم نہیں، جن کی تدوین کی جانب مورخین فلاسفہ یونان و یورپ کے حالات لکھتے وقت توجہ کرتے ہیں لیکن درحقیقت حکماء کی تاریخ میں اس قسم کے خصوصی امور کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔

ایک شورش کی وجہ سے فداہی نے بغداد سے حلب کا رخ کیا تھا جب وہ

حلب سے دمشق کی جانب سفر کر رہا تھا تو راستے ہی میں اس کو موت لے آلیا۔ مرنے کے بعد سیف الدولہ نے صوفیوں کا لباس پہنا (جس کو فارابی نے آخری زمانے میں اختیار کیا تھا) اور اس کی قبر پر جا کر انہماز مانگ کیا۔ اس روایت کی تائید ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن ابی اصیبعہ سے منقول ہے کہ ”سیف الدولہ نے اپنے پندرہ مصاحبین کے ساتھ فارابی کے جنازے کی نماز پڑھی“ بعض مؤرخین عرب سے مروی ہے کہ فارابی نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مصر کی سیاحت کی تھی، لیکن اس کا تحقیقی طور پر ثبوت نہیں ملتا۔

اخلاق

فارابی، ذکی النفس، خلوت گزین، اور قانع مزاج تھا۔ اس کی زندگی بالکل حکمائے قدیم کی سی تھی۔ وہ بہت سلیم الطبع تھا اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا تھا۔ اس کی قناعت کی یہ کیفیت تھی کہ سیف الدولہ کے ان تمام بیش بہا انعامات میں سے جو اس کو دیے جاتے تھے، صرف چاندی کے چار درہم روزانہ لیا کرتا جن کو وہ اپنی زندگی کی اہم ضرورتوں میں صرف کرتا، اور لباس تک کی اس کو چنداں پروا نہ تھی۔ جمال الدین کفطی نے (اپنی کتاب کے صفحہ ۸۸ میں) لکھا ہے کہ ”فارابی کا نہ کوئی مکان تھا، اور نہ کوئی پیشہ۔ غذا میں نیندھے کے دل کا شور بہ ریحانی شراب کے ساتھ استعمال کرتا تھا اور رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قتیل کی روشنی میں پڑھے“۔ فارابی ملکیت عقل کا حکمران تھا، لیکن عالم ادبی میں خیر و مغلوبک الحال۔

تعلیم

مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ فارابی نے ایک مسیحی استاد سے جس کا نام

یوحنا بن حیلان تھا تعلیم حاصل کی تھی اور اب استاد نے ابراہیم مروزی کے ساتھ ایک مروزی شخص سے (جس کا نام تاریخ محفوظ نہ رکھ سکی) استفادہ کیا تھا اور جیسا کہ فارابی یوحنا سے فیض یاب ہوا، اسی طرح ابوالبشر متی ابراہیم مروزی سے مستفید ہوا تھا۔ ابوالبشر کا شمار ان مخصوص افراد میں سے ہے جو ارسطو کی کتابوں کا ترجمہ اور شرح کرنے کے لئے مقرر کئے گئے تھے۔ یہ فارابی کا معاصر لیکن اس سے معاصر شخص تھا۔

جستانی (یعنی ابن عدی کے شاگرد) نے اپنی تعیقات میں روایت کی ہے کہ یحییٰ ابن عدی نے (جو فارابی کا شاگرد ہے) اس کو خبر دی کہ ”متی ابوالبشر نے ایسا عجیب ایک سیحی استاد سے پڑھی اور قاطیغوریاس (یعنی معقولات) اور باریئاس (یعنی عبارت) ایک دوسرے استاد روتیل نامی سے، اور کتاب قیاس کی تکمیل ابن یحییٰ مروزی کے پاس کی۔ تمام کتابیں ارسطو کی ہیں۔ اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ اساتذہ ان کتابوں کو پڑھا کرتے اور ان کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔ چونکہ ابوالبشر فارابی کا معاصر تھا، بلاشبہ فارابی نے بھی ان اساتذہ سے استفادہ کیا ہوگا، کیونکہ وہ ان طالبان علم میں نہیں تھا جو ایک استاد پر اکتف کرتے ہیں۔ چنانچہ قاضی ساعد سے مروی ہے کہ ”تو ابو بکر ابن السراج سے سنا اور ابن السراج اس سے منطق پڑھا کرتا تھا“ کہا جاتا ہے کہ علوم حکمیہ سے واقف ہونے کے علاوہ وہ علوم ریاضی میں بھی کافی جہارت رکھتا تھا۔ کئی امور کی حد تک طب میں بھی اس کو دخل تھا۔ البتہ جزئیات اور عملی طب سے نا آشنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی تمام دنیا کی زبانوں کا عالم تھا، یہ شہر زبانیں ہیں، لیکن زیادہ تر اس پر زور دیا گیا ہے کہ وہ صرف فارسی، ترکی، عربی سے واقف تھا۔ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ان زبانوں کے علاوہ، وہ یونانی، اور سریانی بھی جانتا تھا، اور انہی پانچ زبانوں کا جاننا اس زمانے میں کافی سمجھا جاتا تھا۔

فلسفے میں فارابی کا مرتبہ

تیسری صدی ہجری کے اواخر میں حکمائے عرب دو فرقوں میں منقسم ہو گئے تھے۔

ایک تشکیلیں (مشائین) کا گروہ تھا۔ کندی کی ایک بڑی فضیلت یہ تھی کہ وہ اس گروہ کا پیش رو تھا جو خاص طور پر الہیات اور مادہ اور الطبیعیات کے ساتھ شغف رکھتا تھا، اور جس کا ظہور مروجہ میں ہوا تھا۔ اس تفریق سے قبل یہ لوگ فضاغورس کے مقلد تھے، لیکن ایک زمانے کے بعد انہوں نے فضاغورس اور اس کے تبعین سے علحدگی اختیار کر لی اور ارسطو کے ہمنوا ہو گئے۔ مگر یہ اس وقت ہوا جب کہ ارسطو کی تعلیمات پر غلط فہمی کا خاصا رنگ چڑھ گیا تھا۔ ان کے مباحث مبادی اشیا، معنی، فکر اور روح سے متعلق ہوتے تھے، اور خدا سے تعالیٰ کو تخلیق میں حکمت کی وجہ سے، یا حیثیت ملت اولیٰ ہونے کے نہیں ثابت کرتے تھے، بلکہ اس حیثیت سے کہ خدا واجب الوجود ہے، اور تمام اشیا، اسی کے وجود سے موجود ہوتی ہیں۔ یہ لوگ سب سے پہلے اسی کے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ فارابی اس فرقے کا سرگروہ تھا چنانچہ یہ سب اسی کی طرف رجوع کرتے اور اسی پر اعتماد رکھتے تھے (ملاحظہ ہو تاریخ ادب عربی، از نفلسن)۔

دوسرا فرقہ فلاسفۃ طبیعیہ کا تھا اس کا ظہور بقصرہ اور ہران میں ہوا۔ اس کے مباحث مادی محسوس، طبیعی ظواہر تک محدود تھے، مثلاً تخطيط بلدان اور تبال کے حالات اس کے بعد انہوں نے بحث میں ترقی کی، لیکن ان کی نظر اس اثر تک نہ پہنچی جو اشیا عالم محسوسات میں پیدا کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے موضوع بحث نفس، روح، اور قوت الہیہ ٹھہرے، اور اس قوت کو انہوں نے علت اولیٰ یا خالق حکیم کے نام سے موسوم کیا جس کی حکمت تمام مخلوقات میں نمایاں ہے۔ ابو بکر محمد بن زکریا رازی اس فرقے کا سرگروہ تھا جس کے حالات ابن الصبیحہ (صفحہ ۳۰۹ جلد اول) میں گزر چکے ہیں۔ وہ ایک طبیب حاذق اور طبیعی فلسفی تھا۔

تشریح بالا کے بعد ان دونوں فرقوں کا درمیانی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فرقہ ثانیہ جس کا پیشوا ابو بکر رازی ہے، ایسے امور سے بحث کرتا ہے جن کا ادراک حواس کے ذریعے ہو سکتا ہے اور انہی کی صفات قوت اثر کے مشاہدے پر اکثف کرتا ہے۔

پہلا فرقہ جس کا سرگروہ فارابی ہے، تشکیلیں کا ہے جو تمام اشیا کا تئیں ان کے وجود سے کرتا ہے، اور سب سے پہلے اس وجود کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس لحاظ سے فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے فلسفیہ گروہ کا پیشوا ہے۔

فلسفہ ارسطو پر فارابی کا اضافہ

ابوالنضر سے کسی نے پوچھا کہ تمہاری عظمت زیادہ ہے یا ارسطو کی؟ جواب دیا: ”اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو اس کے ممتاز شاگردوں میں میرا شمار ہوتا۔“ اور کہا کہ ”میں نے ارسطو کی کتاب سماع“ کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے اور ابھی اس کو پڑھنے کی ضرورت محسوس کر رہا ہوں۔“ (الفطی) فارابی کی ایک نمایاں فضیلت یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی حفاظت کی اور ترجمہ اور شرح کرنے سے قبل ان کا تیسرے کیا اور انہیں دوسری کتابوں سے مخلوط ہو جانے سے بچایا۔ ایک اور فضیلت یہ ہے کہ اس کے جتنے بھی تلامذہ، ہمدرد، اور احباب تھے وہ تمام ارسطو کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر رہے تھے، فارابی ہی وہ شخص ہے جس کی متاخرین نے اتباع کی اور اسی کے نقش قدم پر چلے، اندھنی بھی یورپ کی قدیم و جدید زبانوں سے عربی میں ترجمہ شدہ کتابیں ہم کو دستیاب ہوئی ہیں اسی انداز کی ہیں جس کو فارابی نے اختیار کیا تھا۔ اور ان کی ترتیب یہ ہے:-

(۱) منطق کی آٹھ کتابیں (طبیعیات) (معقولات) (ہر منطق) (فن تفسیر) (تخلیل) اول (قیاس) (تخلیل ثانی) (برہان) (توفیق) (جدل) (سقطہ) (بلاغت) (شعر) یہی وہ کتابیں ہیں جن پر فارابیوں نے (جو اسکندریہ کا ایک حکیم اور پویشین کا شاگرد تھا) مقدمہ ایسا فرمایا لکھا تھا۔

(۲) اس کے بعد طبیعیات کی آٹھ کتابیں، یعنی طبیعیات - کتاب السما والارض - التولید والفساد - علم الجو - علم النفس - الحس والحواس - کتاب النبات - الحيوان - اس کے بعد تین کتابیں:- مبادی الطبیعیات - اخلاقیات - سیاسیات کی ہیں، جن میں سے اخلاق کی کتاب کو استاد احمد لطفی مدیر جامعہ مصر نے فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ یہاں وہ ترتیب ہے جس کو فارابی نے کافی غور و خوض کے بعد پیش کیا تھا اور

جس پر فارابی کے عہد سے ہمارے زمانے تک تمام حکما کا رہنما رہے ہیں۔
بہر حال ان خصوصیات کے لحاظ سے فارابی کی فضیلت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا
کوئی تعجب نہیں کہ اسی وجہ سے اس کا نام ”معلم ثانی“ رکھا گیا، اور ہم اس کو ارسطاطالیس
عرب کہتے ہیں۔

منطق میں فارابی کا مرتبہ

قاضی صادق نے اپنی کتاب ”التعریف لطیفات الامم“ میں لکھا ہے کہ فارابی
فن منطق میں تمام فلاسفہ سے بازی لے گیا۔ اس نے سب سے زیادہ مسائل کی تحقیق کی،
مشکل مقامات کی تشریح کی اور مبہم چیزوں کو واضح کیا بہر حال منطق کو اس نے ہل اصول
بنادیا۔ اس کے ساتھ ساتھ منطق کے جملہ محتاج الیہ امور کو ایسی کتابوں میں جو صحیح عبارت
اور لطیف اشاروں پر مشتمل ہیں، جمع کر دیا، اور صنعت تحلیل اور طرق تعلیم پر بھی تنبیہ کی
جن سے کندی نے غفلت برتنی تھی۔ علاوہ اس کے ان کتابوں میں اس نے منطق کے
مواضع سے بھی بحث کی ہے اور ان سے مستفیع ہونے کے اصول واضح کیے ہیں استعمال
کے طریقے بتلائے ہیں، اور اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ ہر بات میں قیاس کی صورت
کس طرح شناخت کی جاسکتی ہے۔ اس طرح فارابی کی کتابیں اس فن پر کافی ودانی ہیں۔

منطق میں فارابی کی فضیلت کا دار و مدار اس کے طریق بحث پر ہے، کیونکہ اس نے
صرف طریقہ فکر کی تحلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نحو سے بھی اس کے تعلق کو واضح کیا، اور نظریہ علم
کے متعلق بحث کی۔ نیز اس امر کی بھی اس نے توضیح کی کہ فن نحو عربی زبان کو منضبط کرنے سے
قاصر ہے، بخلاف اس کے منطق تمام زبانوں کو منضبط کرتی ہے اور ان کو غلطیوں سے محفوظ
رکھتی ہے۔

منطق پر اس نے اس طرح تدریجی طور پر بحث کی ہے،۔ لفظ، جملہ، مرکب۔
خطاب مہذب۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اختیار کیا، اور جس کو یہاں اختصار
کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں:۔ تصور - تصدیق - تصور میں تمام افکار اور تعریفات داخل کیے ہیں، نو تصدیق میں استدلال اور رائے - تصور پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ افکار کے دائرے میں نہایت بسیط اشکال نفسانیہ اور ایسی صورتیں بھی داخل ہیں جو بچوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں، جیسے ضروری واقعہ - ممکن، کیونکہ یہ ایسے امور ہیں جن کی جانب انسان کی عقل فوراً متوجہ ہوتی ہے، لیکن بداهت کی وجہ سے ان کی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ صور اور افکار کی تطبیق کے بعد آرا پیدا ہوتی ہیں، جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور رائے کی صحت معلوم کرنے کے لئے استدلال، تصدیق، اور فرض مدرکہ کی ضرورت ہوتی ہے جو بدیہی طور پر واضح ہوتے ہیں، اور ریاضی کی بدیہیات اور مابعد الطبیعیات اور اخلاق کے بعض ادلیات کے مانند کسی خارجی ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے۔ نظریہ تصدیق کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شے مجہول، یا شے مشکوک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں

اس وقت تک موجود ہیں

(۱) التوفیق بین رائی الحکیمین افلاطون و ارسطو (مصر میں اور کتابوں کے ساتھ

طبع ہوئی ہے)

(۲) فیما ینبغی الاطلاع علیہ قبل قرأۃ ارسطو (مطبوع)

(۳) فصوص المسایل (مطبوع)

(۴) رسالۃ فی المنطق القول فی شرائط الیقین (یورپ میں لکھا گیا ہے)

(۵) رسالۃ فی القیاس، فصول ینتجج الیہا فی صناعۃ المنطق (قلمی)

(۶) رسالۃ فی ماہیت الروح (فلسفی)

ابن آبی اصیبع کی کتاب میں بھی اس موخر الذکر رسالے کا تذکرہ ہے۔ اس میں فارابی نے روح کے وجود کو ثابت کیا ہے یہ کہ روح ایک جوہر بسیط ہے اور مادے کی مدد کے بغیر فہم و ادراک پر قادر ہے اور اس کے مختلف مظاہر اور متعدد وظائف میں۔ ان چند رسائل کے علاوہ اس کی جو تالیفات اس وقت تک باقی ہیں ان میں سے تقریباً بارہ کتابیں منطق پر ہیں جو یورپ کے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں اور بعض کا لاطینی اور عبرانی زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا ہے جن میں سے اکثر اسکوریال میں طبع ہوئی ہیں، اور بعض لاطینی ترجموں کی طباعت بندقیہ وغیرہ میں ہوئی ہے اور آٹھ کتابیں سیاسیات اور ادب پر بھی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:-

(۱) تمباہی آر اہل مدینۃ الفاضلہ (مطبوعہ لندن ۱۸۹۵ء)

(۲) اجزاء العلوم (اسکوریاں میں لکھی گئی ہے اس کا ایک ترجمہ لاطینی زبان میں

ہے اور دوسرا عبرانی زبان میں ہے)

(۳) الیات المدینہ (بیروت ۱۹۰۲ء)

(۴) نو کتابیں ریاضیات - کیمیا اور موسیقی پر ہیں جو عبرانی اور لاطینی ترجموں کے ساتھ

یورپ اور آستانہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(۵) ان کے علاوہ اور نو تالیفات مختلف مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

فارابی کی تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے

ترتیب

فارابی کی تالیفات کی ترتیب ان کی سنہ تدوین کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی البتہ یہ ان کے موضوع کے اعتبار سے ممکن ہے فارابی کے علم کلام اور فلسفہ طبیعیہ کے سبب دی پرکتہ میں اس کے ادراک میں لکھی گئیں اور ان سب کا محرک اس کا وہ طبعی میلان تھا

جو وہ عوام الناس میں حکمت کی ترویج کے متعلق رکھتا تھا، لیکن اس کے شاہ کار تو وہ ہیں جو ارسطو کے فلسفے کی تعریف، تشریح اور تفسیر کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی بناء پر اس کو ”علم ثانی“ کا لقب دیا گیا ہے جس میں اس امر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کے بعد جس کا لقب ”معلم اول“ تھا، تمام حکماء میں افضل ہے۔ لیکن جو لوگ اس کی تالیفات سے واقف ہیں کہتے ہیں کہ فلاہی نے ارسطو کے نظریات سے اختلاف نہیں کیا، ان میں سے جو کچھ بھی ہیں دستیاب ہوا ہے نادر الوقوع ہے۔ اس کی تمام تالیفات کی صراحت قطعی (صفحہ ۱۸۲) اور ابن ابی اصیبعہ کی طبقات الاطباء (جلد ۲ صفحہ ۱۳) میں کی گئی ہے۔ اس طرح ہم نے اس کی سترہ شرحوں ساتھ کتابوں اور ہند رہ رسالوں کا پتا لگایا ہے۔ الحاج خلیفہ نے ”کشف الظنون“ میں لکھا ہے کہ اس کی نادر کتابیں تو وہ ہیں جن کا ابن سینا کی کتابوں میں اکثر تذکرہ کیا گیا ہے۔

۲۔ فلاہی سے جو کتابیں منسوب ہیں ان میں سے ایک ”احصاء العلوم“ بھی ہے۔ اس کتاب کو عرب کاتبین نے بہت مفید قرار دیا ہے، اس کا مطالعہ ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے۔ ابن صاعد نے اس کے متعلق بیان کیا ہے کہ ”یہ احصائے علوم اور ان کے اغراض کی تعریف میں ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ کسی نے اس سے قبل اس قسم کی کتاب نہیں لکھی، اور نہ کسی نے یہ راستہ اختیار کیا۔ کوئی طالب علم اس کی راہ نمائی سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اور نہ اس پر غور و خوض کیے بغیر رہ سکتا ہے۔“

فلاہی کی مختلف علوم پر ایک کتاب ہے جو اسپن میں میڈرڈ کے کتب خانہ اسکوریائی میں موجود ہے۔ اس کا نام اس نے ”کماثری“ رکھا تھا، لیکن حقیقت میں اس وصف میں مبالغہ پایا جاتا ہے، کیونکہ جو کچھ اس کتاب میں موجود ہے وہ ان تمام امور پر متعلق نہیں ہوتا جو ہمارے زمانے میں ”دائرة المعارف“ میں ”یا المعلومہ“ ”در تہذیب احمد تیمور“ (پاشا) میں ملتے ہیں۔

علامہ تنک کا خیال ہے کہ جس رسالے کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور جو ”تلخیص سائر العلوم“ کے نام سے فلاہی سے منسوب ہے، وہ ”احصاء العلوم“ ہی کا ایک شخص ترجمہ ہے۔ اس کا ایک نسخہ آملی میں پارم کے کتب خانہ ”موتی آروس“ میں موجود ہے اور ایک مکمل نسخہ لاطینی مخطوطات میں پیارس کے کتب خانہ وطنیہ میں بھی ملتا ہے

(نمبر ۲۹ مجموعہ ۴۴ اب لمحق لاطینی)۔

یہ رسالہ پانچ ابواب پر منقسم ہے، پہلے میں علوم لغت، دوسرے میں علم منطق، تیسرے میں ریاضیات، چوتھے میں طبیعیات، اور پانچویں میں فنونِ مدنیہ سے بحث کی گئی ہے، اور فارابی نے ان مختلف علوم کا بھی ذکر کیا ہے جن پر یہ ابواب مشتمل ہیں۔ اس کے ساتھ ہر فن کی واضح طور پر مختصر الفاظ میں تعریف بھی کی ہے۔ اس کی ایک اور کتاب "مغراض فلسفۃ افلاطون و فلسفۃ ارسطو و تحلیل بعض مکتبہ ہذا ان الحکیمان" ہے۔ ہم کو اس کتاب کے متعلق، یا خود فارابی کے متعلق جو کچھ بھی معلومات حاصل ہیں، ان کے لئے نقطی اور ابنِ عسیر کی تصریحات کے علاوہ کوئی اور ماخذ نہیں۔ جو کچھ انہوں نے لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب تین حصوں پر منقسم ہے۔ پہلا حصہ مقدمہ ہے جس میں علوم فلسفہ کے فروع کی تشریح کی گئی ہے اور دوسرے کا اجماعی تعلق اور ان کی ضروری ترتیب بتلائی گئی ہے تاکہ ان کی کافی طور پر توضیح ہو سکے۔ دوسرے حصے میں افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے اور اس کی کتابوں کی صراحت کی ہے۔ تیسرا حصہ تفصیلی طور پر فلسفۃ ارسطو پر مشتمل ہے، اس کے ساتھ اس کی ہر کتاب کی تفصیل کی گئی ہے، اور اس کی تدوین کا مقصد بھی واضح کیا گیا ہے۔ علمائے عرب کا خیال ہے کہ "قیاس" پر ارسطو کی کتابوں کے معنی اس کتاب کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ ابنِ ابی عسیر نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ "فارابی نے افلاطون، اور ارسطو کے فلسفے کے اغراض پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے اس کے فلسفے کا بحر اور فنونِ حکمت کی تحقیق کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے استدلال کے طریقے کی دریافت اور مطلوب کے پہچاننے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس میں اس نے تمام علوم کے اسماء اور ان کے فوائد کو تفصیلی طور پر وضع کیا ہے۔ یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تدبیری طور پر بعض علوم بعض سے متنبہ ہوئے ہیں۔ اس کے بعد اس نے افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے بتلایا ہے کہ افلاطون کا اپنے فلسفے سے کیا مقصد تھا اس کے ساتھ افلاطون کی فلسفیانہ تصنیفات کے نام گنائے ہیں۔ بعد ازاں ارسطو کے فلسفے پر روشنی ڈالی ہے۔ اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کے فلسفے کی تشریح کی ہے، اور اس کی منطق اور طبیعیات پر جو کتابیں ہیں ان میں سے ہر ایک کے اغراض سے بھی بحث کی ہے۔ اس نسخے میں جو ہمیں دستیاب ہوا ہے، علمِ الہی کی ہدایت پر بحث کا

اقتسام ہوا ہے، اور علم لیبی کے ذریعے اس پر استدلال کیا گیا ہے۔ فلسفے کے طالب علم کو اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں مل سکتی کیونکہ ہمیں اس کے ذریعے ان تمام علوم کے مشترک معانی سے واقفیت ہونے کے ساتھ ساتھ ان معنی سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے۔ جو ہر علم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ قاطیغوریاس (Categories) کے معنی اور تمام علوم کے اصول موضوعہ کے سمجھنے کے لئے اس کی مدد ناگزیر ہے۔

فارابی کی ایک اور کتاب ”آداب“ پر ہے جس کا نام اس نے ”سیرۃ فاضلہ“ رکھا ہے۔ ایک کتاب ”سیاست“ پر ہے، اس کا نام ”سیاست مدنیہ“ ہے۔ مورخین عرب ان کے متعلق کہتے ہیں کہ فارابی نے ان دونوں میں ماوراء الطبیعہ کے متعلق جیسا کہ ارسطو نے تعلیم دہی تھی نہایت مفید خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اور ”ارکان مجرودہ“ کا بھی تذکرہ کیا ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح ترتیب کے ساتھ مادہ کشفہ ان ارکان سے ظہور پذیر ہوتا ہے، نیز اس علم کی تحصیل کے طریقے کو بھی واضح کیا ہے۔

فارابی نے علم الہی اور علم ربی پر دو کتابیں لکھی ہیں جو اپنی آپ نظیر ہیں ان میں سے ایک ”سیاست مدنیہ“ کے نام سے مشہور ہے، اور دوسری کا نام ”سیرۃ فاضلہ“ ہے ان دونوں میں فارابی نے کمال وضاحت کے ساتھ ارسطو کے مذہب کے مطابق جو اس نے شہادہ روحانیہ میں اختیار کیا ہے، علم الہی کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ ان مبادی روحانیہ سے کس طرح جو اہر جہانیہ اس تنظیم اور حکمت کے ساتھ جیسا کہ وہ واقعی پائے جاتے ہیں مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس کے بعد انسان کے مراتب اور اس کے قواعد نفسی سے بحث کی ہے، اور روحی و فلسفے کے فرق کو واضح کیا ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ تمدن کے اقسام بیان کیے ہیں، یہ بھی بتلایا ہے کہ تمدن کس حد تک سیرۃ ملکیت اور نوامیس بنو یہ کا محتاج ہے۔ اس کے بعد اس نے ان مختلف عناصر سے بحث کی ہے جن سے انسانی طبیعت اور نفس کے خواص کی تشکیل ہوتی ہے، اور روحی حکمت کے فرق کو واضح کیا ہے منظم اور غیر منظم جماعت کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تمدن کے لیے سیاسی حکومت اور دینی شریعت ناگزیر ہے۔

یہ ابن ابی اصیبعہ، اور قفطی کے ان تمام خیالات کا ملخص ہے جو انہوں نے

عیون الانباء اور اخبار کما میں پیش کیے ہیں۔ اس وقت یہ امر متلج توضیح نہیں کہ ان مفلوں موفین کی مراد کتاب سیاست مدنیہ سے ”مدنیہ فاضلہ“ ہے۔ اور فارابی نے بعض تالیفات میں اپنی عادت کے موافق اس کے دو نام رکھے ہیں کیونکہ اس نے کتاب سیاست کا نام ”کتاب موجودات“ بھی رکھا ہے۔

”مبادی موجودات سے“ یا ”سنہ ارکان مجردہ“ یا ”مبادی سنہ روحانیہ“ حسب ذیل ہیں۔

(۱) مبداء الہی یا سبب اول، فرد ہے، یعنی واحد ہے، اس میں تعدد نہیں۔

(۲) اسباب ثانویہ، یا عقل اجرام سماویہ۔

(۳) عقل فعال

(۴) نفس

(۵) صورت

(۶) مادہ مصنوعیہ

سبب اول منفرد، احدیت مطلقہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے متعدد ہیں۔ پہلے تین مبادی اجرام نہیں ہیں، نہ ان کو اجرام سے براہ راست کوئی تعلق ہے۔ آخری تین مبادی بذاتہا اجرام تو نہیں ہیں، البتہ ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اجرام کی چند قسمیں ہیں۔ اجرام دو اثر فلکیہ، حیوان، فاعل، غیر فاعل، نباتات، معدنیات اور عناصر ربوہ۔ ان تمام انواع کے مجموعے سے وجود کی تشکیل ہوتی ہے۔ فارابی نے ان تمام تصریحات کے بعد ان امور پر روشنی ڈالی ہے جو ان مبادی سے متنبط ہوتے ہیں۔ پھر انسان کے متعلق بحث شروع کی، اور تمام انسانی جماعتوں کے نظام کی تحقیق کی، نیز یہ بتلایا کہ اس کمال سے قرب اور بعد کا لحاظ کرتے ہوئے جو ہر موجود کا انتہائی مقصد ہے، وجود انسانی کی غایت سے اس نظام کو کیا نسبت ہے، اور کہا کہ وہی افراد کمال کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو سکتے ہیں جو نہایت ذکی اور عقل فعال سے متاثر ہونے کی قدرت رکھتے ہیں۔

کمال کا انتہائی درجہ

یہ امر لازمی ہے کہ عقل فعال انسان کو وراثت اولیہ عطا کرے جس سے واقف ہونے

اور ہدایت پانے کی استعداد میں افراد انسانیہ لمخاط اپنے طبعی اور بدنی خواص کے مختلف ہوتے ہیں۔ وہ افراد جنہوں نے اس میدان میں پہلا قدم رکھا ہے اور بقدر ضرورت علم حاصل کیا ہے، وہ اس امر پر قادر ہوتے ہیں کہ اپنی ذاتی کوشش اور عقل فعال کی تاثیر اسے کمال کے انتہائی مرتبے تک پہنچ جائیں، لیکن انہیں چاہئے کہ انتہائی درجے کو اچھی طرح سمجھ لیں اور اس کو اپنا انتہائی مقصد قرار دیں، اور ان میں سے خواہ وہ کی ہوں یا جست، ہر ایک اس امر سے واقف ہو جائے۔ جب ان کے اعمال ان کے مقصد کے مطابق ہونے لگتے ہیں تو اس وقت وہ ”عقل بالملکہ“ کے درجے پر فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد عقل مستفاد کا درجہ ہے۔ اس مرتبے پر پہنچنے کے بعد عقل فعال سے اتصال ہو جاتا ہے، اور الہام اور فیوضات الہی کے حاصل کرنے کی کمال استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ جب انسان اس مرتبے پر فائز ہو جاتا ہے تو اس کے لئے یہ کہنا بجا ہو گا کہ وہ ”وحی الہی“ کے درجے کو پہنچ گیا ہے اور انبیا کا ہمسر ہے، لیکن اس مرتبے تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب کہ اس کے اور عقل فعال کے درمیان سے تمام عجائبات دور ہو جائیں۔ یہی وہ حالت مخصوصہ ہے جس میں فارابی نے وحی کا اعتراف کیا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، اس مقام پر اس نے متکلمین کے خیالات سے اختلاف کیا ہے۔

خلود نفس، یا وحدت نفوس

اس کے بعد فارابی واضح طور پر بتلاتا ہے کہ وہ سعادت جس سے شہری متمتع ہوتے ہیں، مقدار اور نوعیت میں اس درجہ کمال کے لمخاط سے مختلف ہوتی ہے جس کو انسان نے اس حیات اجتماعی میں رہ کر حاصل کیا ہے، جس سے اس کی سعادت متعلق ہوتی ہے، اور جس کا حصول اس کے لئے ناگزیر ہے۔ جب لوگ مادے اور جسمانی علایق سے غلط ہو جاتے ہیں تو ان کو عوارض سے بھی نجات ملتی ہے جو طبعی طور پر اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان پر نہ حرکت کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ سکون کا، بلکہ وہی احکام صادق آتے ہیں جو ایسی ہستی کے متعلق صادق آسکتے ہیں جس نے عالم غیب سے

قدم باہری نہیں رکھا۔ جن صفات سے اجسام متصف ہوتے ہیں وہ ان نفوس مفارقہ کے لیے (جن کی تعیین و تحدید کسی قطعی قول کے ذریعے ممکن نہیں) جائز نہیں، کیونکہ انسانی ہیں ایسے موجودات کا احاطہ نہیں کر سکتا جو نہ اجسام ہیں اور نہ اجسام سے ان کو کسی قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ جب ان کے اجسام معدوم ہو جاتے ہیں اور ان کے نفوس نجات حاصل کر کے مرتبہ سعادت پر فائز ہو جاتے ہیں تو اس وقت دوسرے لوگ ان کے حاشین بن جاتے ہیں، اور ان کے نقش قدم پر چلنے لگتے ہیں، اور ان کی زندگی کے حالات کو اپنا نصب العین بنا لیتے ہیں۔ اس طرح خود ان کے نفوس بھی نجات حاصل کر لیتے ہیں۔ اور جیسا کہ ان کے اسلاف پر گذرا ان کے اجسام بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ نفوس متشابہ ترقی کرتے جاتے ہیں، اور ان میں سے بعض کا بعض سے اختلاط ہو جاتا ہے۔ اور جوں جوں جسمانی علیاتی سے آزاد شدہ نفوس کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اور وہ باہم ایک دوسرے سے ملتے جاتے ہیں، ان کی سعادت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے، اور جیسے جیسے نفوس سابقہ سے ان کے بنی نوع کا الحاق ہوتا ہے ان کی مسرت میں زیادتی ہوتی جاتی ہے، کیونکہ جب کبھی نفس اپنی ذات اور جوہر کے متعلق غور کرتا ہے تو اس کے مائل دوسری ذوات اور جوہر کا بھی علم حاصل ہوتا ہے، اور نفوس قدیمہ کی اس وحدت نفسی کے ساتھ جوں جوں جدید نفوس کا اتصال ہوتا جاتا ہے مرور ایام سے جواہر کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے جس سے ان نفوس متحدہ کی سعادت غیر متناہی حد تک ترقی کرتی جاتی ہے، اور یہ اسی قسم کی سعادت ہے جو اقوام ایک کے بعد ایک حاصل کرتی جاتی ہیں۔ یہی وہ ابدی راحت ہے جو عقل فعال کا مقصود بالذات ہے (یہاں تک فارابی کی کتاب ”مدینہ فاضلہ“ کے خیالات کا ملخص تھا) اس تلخیص کے ملاحظے سے (جس کا سمجھنا بعض افراد کے لئے دشوار ہے) ایک مبصر اس نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ فارابی غلو نفوس کا اسی صورت میں قائل ہے جب کہ یہ نفوس اپنی دنیوی زندگی میں عقل متغداد کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہوں، اور اس کے قول کے وہی معنی لیے جائیں گے جو وحدت نفوس کے قائلین کی رائے کے مطابق ہوں۔ فارابی کا یہ خیال بعد میں ابن بابہ اور ابن رشد کے خیالات کا مبداء قرار پایا۔

کتاب مدینہ فاضلہ کو مطبعہ تل میں شیخ مصطفیٰ تبانی دمشقی نے (جنہوں نے

تصانیف سولہ ان میں وفات پائی ۱۹۱۳ء میں طبع کیا۔

وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے

ابن طفیل جو عرب کے فلاسفہ اشراقیین میں سے ہے، فارابی کے ماوراءطبیعیات والی تالیفات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ اس کا بیان ہے کہ فارابی کی اہم تالیفات منطق پر ہیں اور حکمت صحیحہ پر اس کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ سرتاپا شکوک اور تناقض سے ملبوہ ہیں۔ اس کے بعد ابن طفیل نے فارابی کے ان شکوک کی جانب اشارہ کیا ہے جو وہ خلود نفس کے متعلق رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب ”ماتہ فاضلہ“ میں بیان کیا ہے کہ ارواح خبیثہ موت کے بعد ابدی عذاب میں مبتلا رہتی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنی کتاب ”سیارت“ میں لکھا ہے کہ ارواح خبیثہ معدوم ہو جاتی ہیں اور صرف کال نفوس ابدی زندگی پاتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ کتاب ”ماتہ فاضلہ“ بعینہ کتاب ”میرۃ فاضلہ“ ہے اور اس میں فارابی نے بیان کیا ہے کہ دہریے، منافقین اور ایسے اشراقی کی ارواح (جو خیر برتر کے معنی جانتی ہیں لیکن اس تک پہنچنے کا قصد نہیں کرتیں) ایسے ناقص امور میں گھری رہتی ہیں جو انھیں درجہ کمال تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، نہ وہ اپنی تکمیل کر سکتی ہیں نہ معدوم ہو جاتی ہیں، بلکہ معلق رہ جاتی ہیں (ان دونوں آفتوں میں ہمیشہ سرگرداں رہتی ہیں) لیکن نفوس جاہلہ جن کو دنیوی زندگی میں خیر برتر کا علم ہی نہیں ہوا وہ عدم مطلق کی جانب لوٹ جاتے ہیں (اس کو اسحق بن لطیف اور ابن فلکیہ نے نقل کیا ہے)۔

ابن طفیل کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب ”اخلاق ارسطو“ کی شرح میں لکھا ہے کہ انسان کی ترقی کی معراج اسی دنیا میں ہے، اور خیر برتر بھی اسی زندگی میں ہے، اور دوسری زندگی میں اس کا وجود محض توہمات اور خرافات پر مبنی ہے!

ابن رشد نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں، جہاں عقل مادی اور عقل فعال کے تعلق سے بحث کی ہے، اس آخری فقرے کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس امر کی بھی تصریح کی ہے کہ انسان کے لئے علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے کوئی کمال اعلیٰ نہیں۔ یہ بے اس مسئلے کے متعلق ابن رشد کے قول کی تشریح۔ کیونکہ ابن رشد مقول مفارقة کے ساتھ ہماری عقل کے اتحاد کے امکان پر فلاسفہ کے ایک گروہ کے اعتراضات پیش کرتے ہوئے کہتا ہے: ”یہی وہ اعتراضات ہیں جنہوں نے فارابی کو ارسطو کے اخلاق کی شرح میں اس قول پر مجبور کیا کہ انسان کسی ایسے درجے تک نہیں پہنچ سکتا جو اس مرتبے سے بلند تر ہو جو اس کو علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس انتہائے کو بیان کرنے کے بعد اس نے فارابی کے اس قول کا بھی اضافہ کیا ہے کہ انسان کا علاقہ مادی سے مجزہ ہو کر جوہر فرد کی حالت میں متغلب ہو جاتا محض ایک توہم ہے کیونکہ جو پیدا ہوتا ہے اور مرتبہ صفت غلوط سے متصف نہیں ہو سکتا۔ یہ ابن رشد کے بیان کا آخری جملہ ہے (ابن رشد از ریتان)۔

فارابی کو اس قسم کے اقوال سے بہت نقصان پہنچا۔ اس کے معاصرین اور زمانہ مابعد کے بعض تشدد پسند افراد نے اس کی کفر کی، اور اس پر عقیدہ تناسخ کا اتہام لگایا حالانکہ یہ تہمت محض بے بنیاد ہے اس کا سبب وہ غلط فہمی ہے جو اس کی کتاب ”مدینہ فاضلہ“ (مطبوعہ مصر) کے اس قول سے پیدا ہوئی ہے: ”جب ایک جماعت گزر جاتی ہے اور ان کے اجسام فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی ارواح بدنی علاقہ سے نجات حاصل کر کے مرتبہ سعادت پر فائز ہوتی ہیں تو ان کے بعد ان کے مرتبے میں دوسرے لوگ ان کے جانشین ہوتے ہیں جو ان کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے جیسے افعال کرتے ہیں“ لیکن فارابی نے مجموعی حیثیت سے تناسخ کا قطعی انکار کیا ہے، اور اس کے لیے اس قسم کا قول مناسب بھی نہیں، کیونکہ یہ اس کے سلسلہ افکار پر منطبق نہیں ہوتا، اس کے استاد ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے۔ یہ تو محض افلاطونی بدعت ہے جس کو اس یونانی حکیم نے قدیم مصریوں سے اخذ کیا، اور اکثر اپنی کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔

فارابی اور مسئلہ خلود

اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ فارابی مذہبی تعلیم کے خلاف نفس مفرد کے خلود کا بالکل انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ نفس بشری عقل فعال سے صرف موجودات کے صورت کو قبول کرتا ہے، اور یہ صورت عالم وجود میں آتے ہیں اور معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نفس میں اس امر کی قابلیت نہیں کہ معقولات مجردہ خالصہ کو حاصل کرے، ورنہ اجتماع نقیضین کی وجہ سے اس کی طرف تناقض کی نسبت ہوگی۔ یہ ابن رشد کی رائے ہے جس میں ابو نصر فارابی کے متعلق مختلف شکوک کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن ہم کو اس امر کی تصریح لازمی ہے کہ بعینہ اسی قسم کے شکوک ابن رشد کے زمانے میں بھی پیدا ہوئے ہیں، اور اس کی جانب منسوب کیے گئے ہیں، اور انہی کی بنیاد پر قریطہ میں اس پر کفر کا الزام لگایا گیا، قید کیا گیا، اور مختلف قسم کی اذیتیں دی گئیں۔

ہمارے پاس فارابی کی کتاب "مدینۃ فاضلہ" کے علاوہ ایک اور کتاب "الجمع بین رائی الحکیمین، افلاطون الالہی و ارسطاطالیس" موجود ہے جس کے مقدمے میں فارابی نے لکھا ہے کہ جب میں نے دیکھا کہ ہمارے اکثر معاصرین میں حدوث عالم اور اس کے قدم کے متعلق بہت سارے اختلافات پیدا ہو گئے ہیں، اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان دو جلیل القدر قدیم حکما کے درمیان مبدع اول کے اثبات اور اس سے اسباب کے وجود، نفس اور عقل کے مسائل، اور افعال خیر و شر کی جزاء و سزا، اور اکثر تمدن، اخلاقی و منطقی سے متعلق امور میں بہت کچھ اختلاف ہے تو میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسا مقالہ مرتب کروں جس میں ان دونوں حکماء، یعنی افلاطون و ارسطو کی آراء میں تطبیق ہو جائے۔ اس کے بعد فارابی نے نو افلاطونیت کے طریقے کو لے کر ان دونوں حکیموں کی رائے میں تطبیق دینی شروع کی۔ لیکن اس میں نہ ارسطو کی الہیات کی تردید کی فوست ہے نہ اس کے لئے اسلامی عقیدے سے منحرف ہونا ہی ممکن ہے، لیکن اس رسالے پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں فارابی کا

مقصود صرف دینی تھا، اس کو ان دونوں حکیموں کی رائے کے منطقی اصول پر تحقیق اور تنقید کرنی مقصود نہیں بلکہ وہ کائنات کی ایسی فلسفیانہ تشریح کرنا چاہتا ہے جسے جو دین اسلام کے منافی نہ ہو۔ اس لحاظ سے ان دونوں حکیموں کے درمیان جو فلسفیانہ اختلافات تھے، اس نے چشم پوشی کی، گو وہ ان سے بخوبی واقف تھا، اور اس امر کا دعویٰ کیا کہ ان دونوں حکیموں میں محض الفاظ اور طریقہ فکر کے اعتبار سے اختلاف ہے، لیکن ان کی فلسفیانہ تعلیم بالکل ایک ہے، اور ان دونوں کے خیالات میں تطبیق دینا اور ان کی آراء سے مستفید ہونا ان میں تفاوت پیدا کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

لیکن اس رسالے سے فارابی کی غایت پوری نہیں ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک اس کا وہی حشر ہو، جو رسالہ "تہافت الفلاسفہ" کا ہوا، جس کو غزالی نے اسی قسم کی غرض کے لئے لکھا تھا اور پھر اپنی نادر کتاب "المفنون" - علی غیر اہلہ میں اس کی تردید بھی کر دی۔ اس کتاب کی اشاعت لاطینی زبان میں ۱۳۱۱ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس میں عقول کی تقسیم اسی طرح کی گئی ہے جس طرح ارسطو نے کی تھی۔ نیز وحدت عقل، عقل و متعلل وحدت عقل و فعال (جن میں سے ایک عقل الہی فعال دائمی بھی ہے) پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فارابی نے اس کتاب میں عقل کے چھ معنی بیان کیے ہیں۔

اول۔ وہ معنی جو عام طور پر جمہور میں مروج ہیں جن کے لحاظ سے انسان کو عامل کہتے ہیں۔
دوم۔ وہ معنی جو حکمین اپنے اس قول میں مراد لیتے ہیں۔
سوم۔ وہ معنی ہے جس کو عقل واجب قرار دیتی ہے یا اس کی نفی کرتی ہے۔
چہارم۔ وہ معنی جو ارسطو نے اپنے کتاب "البرہان" میں بیان کرتا ہے۔

پہلے وہ عقل ہے جس کو ارسطو نے اپنی کتاب "اخلاق" کے باب ششم میں بیان کیا ہے اور یہ وہ عقل ہے جس کے ذریعے خیر و شر میں امتیاز کیا جاتا ہے اور جس میں انسان کی عمر کی زیادتی کے ساتھ ترقی ہوتی جاتی ہے۔

پنجم۔ وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے کتاب "نفس" میں بیان کیا ہے اور جس کی قسمیں عقل بالقوی، عقل بالفعل، عقل متفاد و عقل فعال قرار دی ہیں۔

ششم۔ وہ عقل ہے جس کو ارسطو نے کتاب "نفس" کے مقالہ ششم میں بیان کیا ہے

ہیں کہ عقل فعال کہتے ہیں۔

فارابی اور الہیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود یا ضروری ہے یا ممکن ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں چونکہ ہر ممکن کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہو اور سلسلہ اسباب غیر متناہی بھی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک ایسی ہستی کے وجود پر افتخار رکھنا لازمی ہے جو بغیر کسی سبب کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے شصاف ہے، حقیقت ازلیہ سے ستریں اور بغیر کسی تغیر و تبدل کے اپنی ذات سے ہر چیز کے لئے کافی ہے۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، خیر خالص اور فکر تام ہے اور غیر و جمال سے اس کو غیبت ہے (القول فی واجب الوجود صفحہ ۶) اور اس کے بعد المذنیۃ العاضیۃ۔ اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل پیش کرنی بھی ممکن نہیں کیونکہ وہی ہر چیز کی تصدیق اور برہان ہے اور تمام اشیا کی علت اولیٰ ہے اسی میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ تمام کائنات میں واحد ہے فرد ہے، اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہ منفرد وجود اول جو دو حقیقی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اور اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت "اکل انسانی" کی تخلیق ہوئی، یعنی وہ روح جو مخلوق اول ہے اور خارجی جرم سماوی کو حرکت دیتی ہے، اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوئے جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہیں۔ اور یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں۔ یہ اجرام سماویہ، اخلاک طویہ کہلاتے ہیں جن سے وجود کے دوسرے درجے کی تشکیل ہوتی ہے۔ تیسرے درجے میں عقل فعال انسانیت میں پائی جاتی ہے جس کا نام روح القدس ہے، اسی کے ذریعے آسمان اور زمین میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔ چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے اور یہ دونوں، یعنی عقل اور نفس اپنی اصلی وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ نئی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان پر بھی تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد ان سے شکل اور مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ

مخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ ہی روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ درجوں میں پہلے تین بڑا تھا ارواح ہیں، لیکن آخر کے تین یعنی نفس۔ شکل۔ مادہ، اگرچہ غیر جسمانی ہیں، تاہم ان کو جسم انسانی کے ساتھ ایک گونہ تعلق ہے۔ اور اس جرم کے جس کی اصل روح کے خیال میں ہے، چھ درجے ہیں:-

اجسام سماوی جسم انسان۔ اجسام حیوانات۔ اجسام نباتات۔ معدنیات۔ ابدان اولیہ۔ فارابی کی الہیات، ارسطو سے ماخوذ ہے جس کو منطقی انداز میں لکھا گیا ہے۔ مثلاً اس کے قول کو لو: موجود اول، تمام موجودات کے وجود کا سبب اول ہے اور ہر قسم کے نقص سے منزہ ہے اس کا درجہ تمام موجودات سے افضل اور قدیم ہے۔ اس لحاظ سے اس کا وجود اور جو ہر کبھی معدوم نہیں ہو سکتا۔ عدم اور ضد صرف انہیں چیزوں میں پائے جاتے ہیں جو فلک قمر کے تحت ہیں۔ ارسطو کی الہیات کا کندی نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

قوتِ نفسیہ کی تقسیم

فارابی کے خیال کے مطابق نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں قوتِ منطقی، قوتِ علیا کا مادہ ہے، اور قوتِ علیا، قوتِ منطقی کی صورت ان تمام قوتوں میں سب سے اعلیٰ تر فکر ہے، جو غیر مادی ہے، اور تمام منطقی صورت کی صورت ہے۔ نفس تصور اور تشیل کی قوت کے ذریعے موجودات محسوسہ سے فکر کی جانب ترقی کرتا ہے اور نفس کی قوتوں سے ہر قوت میں کوشش اور ارادہ پوشیدہ ہوتا ہے اور ہر نظر لیے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے ممتاز ہوتی ہے۔

رغبت اور نفرت کا ان ادراکات سے جدا ہونا ممکن نہیں جو اس کے محاکر وہ ہیں، اور جس طرح وہ حواس کے ذریعے سے نفس کے سامنے متشکل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر خیر اور شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کو ایسے اسباب میں کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور علوم و فنون کو چھپا کرتی ہے۔ ہر آدمی کو یا عقل کے لیے کوشش کا جس کے ذریعے ہم ضروری نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح حرارت کے لئے آگ کا نفس جسمانی وجود کی تکمیل کرنا ہے اور نفس کی تکمیل کرنے والی شے عقل ہے اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں موجود ہے اور وہ اس اور قوت نشیمل اور تصور کے طریقے پر اشکال جرمیہ کا ادراک حاصل کرنے کے دوران ہی میں عقل فعال ہو جاتی ہے۔ علم اور تجربات کی تحقیق انسان کا فعل نہیں ہے، بلکہ اس روح کے عمل کا نتیجہ ہے جو انسان سے بالاتر ہے۔ پس انسان کے علم کا صدور عالم غلوی سے ہوتا ہے اور یہ ایسا علم نہیں ہے جو عقلی جدوجہد سے حاصل ہو سکے، بلکہ خدا سے تعالیٰ کی عطا ہے اور انسان کے فعل کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ (مذہب الانظار)۔

فارابی اور فلسفہ اخلاق

فارابی کی نظر میں اخلاق سلوک کی بنیاد ہے۔ دو کبھی افلاطون کا ہمنوا ہو جاتا ہے اور کبھی ارسطو کا ہم خیال۔ نفس کی پاکیزگی کے اعتبار سے جس کو اس نے تصوف کے ذریعے حاصل کیا ہے، وہ ان دونوں سے بدرجہا افضل ہے۔ وہ اہل مذہب کے اس قول کا مخالف ہے کہ اخلاق علوم شرعیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس نے مختلف مواقع پر ثابت کیا ہے کہ خیر و شر کے امتیاز کے لیے صرف عقل کافی ہے، عقل جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے اسی کا کام ہے کہ ہم کو راہ راست بتلائے۔ خاص طور پر جب کہ علم سب سے بڑی فضیلت ہے۔ اس آخری قول میں فارابی اور افلاطون کے مذہب میں جس نے حکمت یا معرفت کو مہر یا فضیلت قرار دیا ہے تطبیق پائی جاتی ہے اس کی مثال فارابی نے یہ دی ہے کہ جو شخص ارسطو کی مباحثات اور تالیفات سے واقف ہو لیکن ان اصول پر کار بند نہ ہو جو اس کی تعلیم پر منطبق ہوتے ہیں وہ اس شخص سے افضل ہے جو ارسطو کے اصول ہی سے ناواقف ہو، اگرچہ اس کا

طرز عمل ان اقوال کے مطابق ہی کیوں نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ فاضل کے فعل سے اس کی حکمت یا معرفت افضل ہے، ورنہ معرفت اچھے اور برے فعل میں کوئی امتیاز نہیں کر سکے گی۔ پس وہ قوتِ مہیزہ جو اس کے ساتھ قائم ہے اس کی فضیلت پر وال ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ نفس بالطبع مختلف خواہشات کا مرکز ہے اور اس کے ارادے اس کے تصور اور ادراک کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس میں انسان کی حالت دوسرے دنیوی حیوانات کے مماثل ہے لیکن عقل کے ذریعے سے انسان کو قوتِ مہیزہ حاصل ہوتی ہے اور اس کو حریتِ خیال عطا کی گئی ہے پس وہ وہی کام کرتا ہے جس کا عقل حکم دے۔ اس قوتِ مہیزہ کی فضیلت کی بنا پر انسان سے اس کے افعال کی باز پرس ہوتی ہے۔

فارابی اور موسیقی

حکمت کی محبت کے ساتھ فارابی کو موسیقی کا بھی بہت شوق تھا۔ اس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیف الدولہ اس کے موسیقی کے کمالات کا دل دادہ تھا۔ عربوں نے موسیقی کے نہایت اعلیٰ آلات بنائے اور توقع کے قواعد مقرر کیے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ سے روایت ہے کہ فارابی نے ایک آل ایجاد کیا تھا کہ جب کبھی اس کو بجا یا جاتا تو نفس میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی، سنسنے والا کبھی ہنستا اور کبھی روتا، کبھی طیش میں آتا اور کبھی خفیف ہوتا۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ ہمارے زمانے کے ”قانون“ کے مشابہ تھا یا ”قانون“ ہی تھا۔ موسیقی میں فارابی نے دو کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پہلی کتاب ”علم الانغام“ کے تمام نظریوں کو شامل ہے۔ علامہ کوثر بخارتین مستشرق نے اس کی تحقیق کی ہے اور شرح بھی لکھی ہے۔

فارابی اپنی کتاب کے مقدمے میں کہتا ہے کہ ”اس کتاب میں اک خاص طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں کسی کی تعلید نہیں کی گئی“ اس کے بعد اس نے اصوات کی طبیعت اور ان کی باہمی مناسبت کو بتلایا ہے اور وقف کے طبقات اور نغموں اور اوزان ہرچ کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور کہتا ہے کہ اس نے ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے جس میں

خاص طور پر قداماء کے طریقوں کی توضیح کی گئی ہے۔ سکوریال میں جو نسخہ محفوظ ہے اس میں لکھا ہے کہ فارابی نے قداماء کے خیالات کی تشریح کی ہے اور علمائے موسیقی سے ہر عالم نے جو نئی بات پیدا کی ہے اس کو بھی بیان کیا ہے اور ان کی غلطیوں کی تصحیح بھی کی ہے اور اس فن میں جو کئی نئی اس کی تکمیل کر دی ہے۔

چونکہ علوم طبیعیہ کے ذریعے سے فارابی ان امور سے واقف ہو گیا تھا جن سے فیثاغورس اور اس کے شاگرد نا آشنا تھے اس لیے اس نے ان قداماء کے ان خیالات کی خامیوں کو واضح کیا جو وہ کواکب کی آوازوں اور آسانی نغموں کی باہمی مناسبت کے متعلق رکھتے تھے۔ اس کے بعد تجربے کی بنا پر ساز کے تاروں میں ہوا کے توج کے تاثرات کی تشریح کی ہے اور ان کو بنانے کے طریقے بھی بتلائے ہیں کہ کس طرح مرغ طبع آوازیں پیدا کی جاسکتی ہیں۔ بہر حال فارابی کو فن موسیقی کے علم و عمل کے لحاظ سے مرتبہ کمال حاصل تھا۔ اور اس کو درجہ کمال تک پہنچایا۔ (قاضی صادق)

فارابی کا اسلوب بیان

گو فارابی فارسی الاصل تھا، لیکن عربی میں اس کا اسلوب بیان دقیق و لطیف ہے۔ اس پر مترادفات کا الزام لگایا جاتا ہے جس سے بعض اوقات فلسفیانہ معانی میں (جو تعین اور تحدید کے محتاج ہوتے ہیں) اور جہاں ہر لفظ کو ایک خاص معنی کے ساتھ اور ہر معنی کو ایک خاص لفظ کے ساتھ منقید کرنا پڑتا ہے) وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم یہاں اس کی انشا سے ایک مختصر حصہ نقل کرتے ہیں جس سے اس کے اسلوب بیان کا پتا چلتا ہے، فلسفے کے لفظ کے متعلق کہتا ہے: ”فلسفہ یونانی لفظ ہے، جو عربی زبان میں داخل ہو گیا ہے، یہ یونانی زبان کے اصول کے مطابق ”فیلسوفیا“ ہے جس کے معنی ”آیثار حکمت“ کے ہیں۔ اور ”فیلسوف“ فلسفے سے مشتق ہے، اور یونانیوں کی زبان کے لحاظ سے دراصل ”فیلسوفوس“ ہے۔ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے پاس اشتقاقیات میں ہو کر آتے ہیں۔ ”فیلسوفوس“ کے معنی ”موثر حکمت“ کے ہیں، اور موثر حکمت ان کے پاس

وہ شخص ہے جو حکمت کو اپنی زندگی کا سب سے اہم مقصد قرار دے لیتا ہے۔ فلسفے کی ابتدائی تاریخ کے متعلق لکھتا ہے کہ "شاہان یونان کے زمانے میں اور اسکندر یونان کے بعد مرآتہ کے آخری زمانے تک فلسفے کی اشاعت ہوتی رہی۔ اور جب مرآتہ کا انتقال ہو گیا تو اس وقت بھی فلسفے کی تعلیم علیٰ حالہ قائم رہی، یہاں تک کہ یونان میں تیسرے بادشاہوں نے حکومت کی اور ان کے زمانہ سلطنت میں فلسفے کے بارے میں معلم گزرے ہیں۔ ان میں سے ایک مشہور اندرونیقوس ہے۔ ان میں سب سے آخری بادشاہ مرآتہ ہے جس کو روما کے بادشاہ اگستوس نے شکست دی اور اس کو قتل کر کے ملک پر مسلط ہو گیا۔ اپنی سلطنت کے انتہائی کام کے بعد اس نے تمام کتابوں کے ذخیرہ کا معائنہ کیا اور ان کو ترتیب دی جن میں ارسطو کے چند نسخے دستیاب ہوئے جو ارسطو اور تاؤفرسطس کے زمانے میں لکھے گئے تھے۔ اور اس کو یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض معلمین اور فلاسفہ نے انہیں مسائل پر کتابیں لکھی ہیں جن میں ارسطو نے خاصہ فرسائی کی تھی۔ اس نے حکم دیا کہ ان کتابوں کی نقل کی جائے جو ارسطو اور اس کے شاگردوں کے زمانے میں لکھی گئی تھیں، اور انہی کی تعلیم دی جائے اور بقیہ کو نظر انداز کر دیا جائے۔ چنانچہ اندرونیقوس کو اس کے مناسب نمائندہ کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا، اور یہ بھی کہا گیا کہ چند ایسے نسخے لکھے جائیں جنہیں وہ روما کو اپنے ساتھ لے جائے۔ باقی نسخے اسکندریہ کی تعلیم گاہ میں محفوظ رہیں۔ نیز یہ حکم ملا کہ ایک معلم مقرر کیا جائے جو اسکندریہ میں اس کا قائم مقام رہے، اور اس کے ساتھ روما کو بھی جائے۔ اس طرح دو مقام پر فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی اور یہی سلسلہ جاری رہا، تا آنکہ نصرا نیت کا دورہ شروع ہوا۔ اس کے بعد روما کی تعلیم کا تو خاتمہ ہو گیا، صرف اسکندریہ میں فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی، یہاں تک کہ نصرا نیوں کے بادشاہ نے اس کے متعلق غور و خوض کیا اور تمام اساتذہ کو جمع کیا اور اس تعلیم میں جو اصول باطل اور قابل ترک تھے ان کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد طے ہوا کہ اگنطی کی کتابوں میں اشکال و جودیہ کے اختتام تک تعلیم دی جائے اور دوسرے مباحث نصاب سے خارج کر دیے جائیں، کیونکہ ان سے قصصان کا اندیشہ نکلا، اور جن مسائل کی انہوں نے تعلیم دی وہ اس قسم کے تھے جن سے ان کو مدد مل سکتی تھی۔ یونانیوں کی تعلیم کا اسی قدر ظاہر ہی حصہ رہ گیا، اور باقی گوشہ گنہامی میں پڑا رہا، یہاں تک کہ مدت و دراز کے بعد

اسلام کا ظہور ہوا۔ اس وقت تعلیم اسکندریہ سے انطاقیہ منتقل ہوئی جہاں مدت دراز تک اس کو فروغ رہا۔ پھر ایک زمانہ وہ آیا جب صرف ایک ہی معلم باقی رہ گیا، اور اس سے دو آدمیوں نے تحصیل کی اور اپنے ساتھ کتابوں کو لے کر دوسرے ممالک کو روانہ ہو گئے ان میں سے ایک اہل حران سے تھا، اور دوسرا اہل مرو سے۔ وہ جو اہل مرو سے تھا اس سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی جن میں سے ایک ابراہیم مروزی اور دوسرا یوحنا بن حیلان تھا حرانی سے اسرائیل انتقف اور قویری نے تحصیل کی۔ اس کے بعد حرانی بعد اؤ کی طرف چلا گیا۔ ابراہیم تو دینی امور میں مشغول ہو گیا، اور قویری تعلیم میں نہمک ہو گیا، اور یوحنا بھی دینی امور میں نہمک ہو گیا۔ اس کے بعد ابراہیم مروزی بھی بغداد کی طرف گیا، اور وہاں متوطن ہو گیا۔ اور مروزی سے متنی ابن یونان نے علوم کی تحصیل کی۔ اس وقت منطق میں اشکال وجودیہ کے اختتام تک تعلیم ہوتی تھی۔

فارابی کے فلسفے کی توضیح

اس کا ملخص اور نصوص

حیات و اخلاق

فارابی ایک سلیم الطبع انسان تھا جس نے خود کو غفلت اور غور و فکر کی زندگی کے لئے وقف کر دیا تھا۔ جن ذی مرتبت امرا کے ہاں وہ اکثر آمدورفت رکھتا تھا ان سے امداد کا خواہاں ہوتا رہا۔ لیکن زندگی کے آخری دور میں تو وہ صوفی ہو گیا۔ اس کا باپ فارس کا ایک سردار تھا، اور فارابی فاراب کے ایک قلعہ وسیع

میں پیدا ہوا، فاراب، خراسان کا ایک شہر ہے۔ اس نے بغداد میں ایک مسیحی عالم یوحنا بن حیلان کے ہاں تحصیل علم کی۔ اس کی تعلیم ادب اور ریاضی پر مشتمل تھی۔ وہ ترکی، عربی، اور فارسی زبانوں سے بھی واقف تھا، چنانچہ اس کی تالیفات سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے بعض معاصرین نے اس کی نسبت یہ بات مشہور کی ہے کہ وہ تمام دنیا کی زبانوں سے واقف تھا جو تقریباً ستر ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کوئی قطعی دلیل نہیں۔

فارابی نے عسمر طویل پائی، وہ کچھ دنوں بغداد میں علمی کام کرتا رہا، اس کے بعد سیاسی شورشوں کی وجہ سے حلب کا رخ کیا، جہاں اس نے ایک عرصے تک امیر سیف الدولہ کے ساتھ ماطفت میں زندگی بسر کی۔ لیکن آخری دنوں میں وہ امیر کی خدمت سے اغتباب کر کے خلوت گزین ہو گیا، اور دمشق میں (جب کہ وہ اس کو چھوڑا تھا) وفات پائی۔ یہ واقعہ ماہ دسمبر ۹۵۰ء کا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا تری امیر سیف الدولہ اپنے فرزند کے ساتھ صوفیانہ لباس پہن کر احترام اس کی قبر پر کیا۔ وفات کے وقت فارابی کی عمر اٹھابیس کی تھی اور اس کا ہم درس ابو بشر تھی اس سے دس برس قبل انتقال کر چکا تھا۔ البتہ اس کے شاگرد ابو زکریا سیوطی بن عدی نے ۹۷۰ء میں ان کا تری برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی اہم تالیفات ارسطو کے فلسفہ، شرح اور ان کی ترتیب سے مخصوص تھیں۔ اس کی کتابوں میں ایک کتاب التوفیق بین الحکیمین افلاطون و ارسطو ہے۔ اس رسالے میں اس نے ان دونوں حکیموں کے خیالات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ نیز عقائد اسلام اور اس کی مبادیات کی تشریح بھی کی ہے۔ کہتا ہے کہ ان حکیموں میں جو کچھ اختلاف تھا وہ صرف نظر اور تالیف کے طریقے اور حیات عملی کے مسائل تک محدود تھا، لیکن ان خاص نظریوں میں جو حکمت سے متعلق ہیں وہ بالکل متفق تھے، یہ دونوں فلسفے کے امام تھے۔ فارابی تزکیہ نفس کو تمام انسانی اوصاف پر ترجیح دیتا تھا، اس کا قول تھا کہ یہ فلسفہ کا ماحصل ہے۔ وہ ہمیشہ حق بات کہا کرتا تھا۔ اگرچہ اس کی رائے ارسطو کے خیالات کے خلاف کیوں نہ ہو جن فنون پر اس کی تالیفات مشتمل ہیں وہ منطق، ماوراء الطبیعتہ، طبیعیات، اخلاقیات، سیاسیات ہیں۔

فارابی کی منطق پر ایک نظر

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں :- تصور تصدیق - تصور صدق و کذب کو منظر میں داخل کر لئے ہیں۔ اور تصدیق میں استدلال اور رائے - تصور صدق و کذب کو منظر میں نہیں ہوتا۔ فارابی ان امور سے جو دائرۂ افکار میں داخل ہیں بسیط اشکال نفسانی مراد لیتا ہے، یا ایسے افکار جو ابتداء ہی سے انسان کے ذہن میں ترسیم ہوتے ہیں جیسے صوفی واقع ممکن۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی طرف عقل انسانی توجہ تو کر سکتی ہے، لیکن کمال بہت کی وجہ سے ان کی تشریح ناممکن ہے۔ تصور اور افکار کو ملائے سے آرائیج ہوتی ہیں۔ آراء بھی اسی طرح صحیح اور غلط ہوتی ہیں۔ آراء کی بنیاد کو معلوم کرنے کے لیے استدلال تصدیق کی علیت اور بعض فروض معقولہ رجوع بذاتہ وضع اور کی مزید ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے جیسے ریاضی کی بدیہیات، یا ماوراء الطبیعیات اور اخلاقیات کے بعض اولیات کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے۔ اور تصدیق جس کی وساطت سے ہمارا ذہن معلوم اور ثابت سے مہول کے علم کی طرف منتقل ہوتا ہے، فارابی کی رائے میں عین منطق ہے۔

الہیات یا ماوراء الطبیعیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود ممکن ہے یا ضروری، ان دو کے علاوہ کوئی اور شے نہیں۔ ہر ممکن کے وجود کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے اور چونکہ سلسلہ ممکنات غیر تنہا ہی نہیں ہو سکتا، لامحالہ ہم کو ایک ایسی ہستی پر اعتقاد لانا پڑتا ہے جو بغیر کسی علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے، اعلیٰ کمالات سے متصف ہے اور حقیقت ازلی رکھتی ہے، اور کثرت بالذات ہے، اس کی ذات میں نہ کوئی تغیر ہوتا ہے اور نہ کسی قسم کی تبدیلی، وہ مع اپنی صفت کے عقل مطلق، خیر خاص

اور فکر نام ہے، جو خیر اور جمال کو محبوب رکھتی ہے۔ اس ذات پاک کے وجود پر کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی، کیونکہ وہی تصدیق، برہان اور ہر شے کی علت اولیٰ ہے، اور اس میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے اور یہ آپس میں مل جاتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ تمام کائنات میں افضل ہے، وہ احد ہے، فرد ہے۔ اس وجود اول کو جو منفرد حقیقی ہے، ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

اس موجود اول سے اس کی مثال اور صورت پیدا ہوتی ہے جو کل ثانی، یا وہ روح مخلوق اول ہے جو خارجی جرم سماوی کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہیں۔ یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں جو افلاک علویہ کہلاتے ہیں اور وجہ کے درجہ ثانیہ کی تکوین کرتے ہیں۔ تیسرے مرتبے میں عقل فعال، انسانیت میں موجود ہوتی ہے جس کو روح القدس، تعبیر کرتے ہیں اور وہی آسمان د زمین میں تعلقات قائم کرتی ہے۔ چوتھے درجے میں نفس انسانی ہے، یہ دونوں یعنی نفس اور عقل، اپنی اصلی اور خالص وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ نئی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پانچویں اور چھٹے مرتبے میں شکل اور مادے کا وجود ہوتا ہے جس کے بعد روحانی درجات کا اتمام ہو جاتا ہے۔

ان چھ مراتب میں پہلے تین تو بذاتہ ارواح ہیں لیکن آخری تین یعنی نفس، شکل اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم ان کو جسم انسانی سے ایک گونہ تعلق ہے، اور اس جرم کی جس کی اصل روح کے خیال میں ہے چھ قسمیں ہیں۔ اجسام سماویہ۔ اجسام حیوانیہ۔ اجسام نباتیہ، معدنیہ، اجسام اولیہ۔

تقسیم قوائے نفس، یا نفسیات

فارابی کی نظر میں نفس کی قوتیں تدریجی طور پر پائی جاتی ہیں۔ قوتہ سخی، قوتہ علیا کا مادہ ہوتی ہے اور قوت علیا سخی کی صورت ہوتی ہے، اور ان تمام قوتوں میں اعلیٰ تر

فکر ہے جو غیر مادی ہے اور تمام اشکال سابقہ کی صورت ہے۔
حیاتِ نفسِ اشیاء کے احساس سے تقویر اور تمثیل کے ذریعہ فکر کی جانب ترقی
کرتی جاتی ہے۔ تمام قوتوں میں کوشش اور ارادہ پایا جاتا ہے۔ اور نظریے کی ایک صورت
ہوتی ہے جو عمل میں اس سے متاثر ہوتی ہے۔ اور رغبت و نفرت کا ان ادراکات سے
جدا ہونا ممکن نہیں جو حواس کے عطا کردہ ہیں اور جس طرح حواس کے ذریعے یہ نفس کے سلسلے
تمثیل ہوتے ہیں نفس ان کو قبول کرتا، یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر، خیر و شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کے لئے ایسے اسباب ہتیا
کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں، اور علوم و فنون کی تکوین کرتی ہے۔
ہر ادراک، یا تمثیل، یا فکر کے لئے کوشش کی ضرورت ہے تاکہ ضروری نتیجہ مرتب ہو،
جیسے آگ سے سوزش پیدا ہوتی ہے۔ نفس، دجو و جسم کی تکمیل کرتا ہے۔ اور جس جزو کے ذریعے
نفس کی تکمیل ہوتی ہے وہ عقل ہے، اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں بھی موجود ہوتی ہے اور حواس، قوتِ تمثیل اور تصویر کے ذریعے
اشکالِ جرمیہ کے اور اک کے دوران ہی میں عقل فعال ہو جاتی ہے۔

پس علمی اور تجربیاتی تحقیق انسان کا فعل نہیں بلکہ اس کی روح کے عمل کا نتیجہ ہے
جو انسان سے اور اسے۔ اس طرح انسان کا علم عالم بالا سے مستفاد ہوتا ہے، اور یہ ایسا علم
نہیں جس میں کسی عقلی کو غلط کو دخل ہو بلکہ خدا کے تعالیٰ کی مطلب ہے۔ بنی آدم کے اکتساب کا
نتیجہ نہیں۔

اخلاقیات

اخلاق سلوک کے اساسی اصول سے بحث کرتے ہیں۔ اس بار سے میں قادیانی
بعض اوقات افلاطون کا جمیال نظر آتا ہے، اور بعض وقت ارسطو کا ہمنا ہو جاتا ہے،
اور بعض وقت ان دونوں سے سبقت لے جاتا ہے۔ اس کو ملائے مذہب سے اس امر میں
اختلاف ہے کہ اخلاق دنیوی کا سرچشمہ مذہبی علوم ہیں۔ اپنی تالیفات کے مختلف مقامات میں

وہ پر زور الفاظ میں کہتا ہے کہ صرف عقل، غیر دشر میں امتیاز کر سکتی ہے۔ لہذا عقل کے ذریعے ہی کیوں اس کی تشریح نہ ہو۔ خصوصاً جب کہ وہ ایک آسانی عطیہ ہے جس کی اتباع ہم پر لازمی ہے۔ اور جب کہ علم یعنی معرفت سب سے بڑی فضیلت ہے۔

فارابی صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اگر دو شخص ہوں جن میں سے ایک ارسطو کی تالیفات اور مبادی سے واقف ہو لیکن ان تالیفات کے اصول پر عمل نہیں کرتا ہو، اور دوسرا ان اصول پر کار بند ہو جو اس فلسفی کی مبادیات پر منطبق ہیں، لیکن اس کی تالیفات سے بے خبر ہو، تو ان دونوں میں سے فارابی پہلے کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے کیونکہ فاضل کی معرفت، یا علم اس کے فعل سے بدرجہا افضل ہے در نہ معرفت فاضل کے فعل اور اس کے غیر میں امتیاز نہیں کر سکے گی۔

بالطبع نفس میں مختلف خواہشات ہیں۔ اس کے تصور اور ادراک کی مناسبت سے اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس میں وہ بالکل ادا لے جو انات کے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن صرف انسان کو ارادے کی آزادی حاصل ہے۔

سیاسیات

فارابی کے خیال کے مطابق سب سے اعلیٰ حکومت وہ ہے جس کا حاکم فلسفی ہو۔ انسان ضرور بچہ مجتمع ہوتے ہیں اور اپنے نفوس کو ایک فرد واحد کے ارادے کے تحت کرتے ہیں جو حکومت کی نمائندگی کرتا ہے۔

تمام حکومتوں میں بہتر حکومت وہ ہے جو دینی رنگ لیے ہوئے ہو۔ بالفاظ دیگر وہ حکومت جو دینی اور دنیوی امور پر حاوی ہو (لاحظہ ہو آراء میں مدینہ فاضلہ)

فارابی کا فلسفہ محض روحانی ہے۔ وہ عالم عقل کا بادشاہ ہے گو کہ عالم ادنیٰ میں اس نے انتہائی عمرت کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس کے فلسفے سے کوئی ایسی شے حاصل نہیں ہوتی جس کے حواس طالب ہوتے ہوں۔

فارابی کے تلامذہ

اس کے شاگردوں میں سے ذکر یا یحییٰ ابن عدی سبکی یعقوبی ہے جو ارسطو کی تالیفات کے ترجمے کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اس سے ابولیمان محمد ابن طاهر سجستانی نے جن کے پاس اس زمانے کے علما کا اجتماع ہوا کرتا تھا علوم کی تکمیل کی۔ بغداد میں دسویں صدی ہجری کے نصف آخر کا واقعہ ہے۔

فارابی اور اس کے شاگردوں کا فلسفہ علم کلام میں جا کر ضم ہو گیا اور ان کا وہی حال ہوا جو انھوں نے انصاف کا ہوا تھا جن کے فلسفے کی انتہا صوفیاء کے فلسفے پر ہوئی۔

نفس انسان کے اجزاء اور اس کی قوتیں

جب انسان کی تخلیق ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس میں وہ قوت پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ متاعِ کمال کرتا ہے اس کو قوتِ غائیہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد اس قوت کا وجود ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ علوم و ہنر جیسے حرارت اور برودت کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ تمام قوتیں بھی اس میں پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعے وہ ذائقہ، بو، آواز، رنگ اور دیگر مریضیہ اشیا کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ تمام شعاعوں کے مانند ہوتے ہیں۔ ادراک کے ساتھ ہی اس چیز کی جانب جس کا ہم احساس کرتے ہیں ایک تحریک پیدا ہوتی ہے جس سے اس کا ہم میں اشتیاق نمودار ہوتا ہے یا نفرت ہونے لگتی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسری قوت پیدا ہوتی ہے جہاں وہ محسوسات محفوظ رہتے ہیں جو مشاہدہ حواس سے غائب ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ قوت متخیل ہے۔ اس قوت کے ذریعے محسوسات میں مختلف طریقوں پر اتصال و انفصال پیدا ہوتا ہے، بعض صحیح اور بعض غلط سمجھنے کے ساتھ ہی اس شے کی جانب جس کا خیال کیا جاتا ہے ایک تحریک ہوتی ہے۔ پھر اس میں قوتِ ناطقہ پیدا ہوتی ہے۔

جس سے معقولات کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور حسن و قبح میں امتیاز ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے علوم و فنون کی تکمیل ہوتی ہے اور اس چیز کی جانب جس کا تعقل کیا جاتا ہے ایک تمحیک پیدا ہوتی ہے اس طرح قوت غاذیہ رئیس کی سی حیثیت رکھتی ہے اور باقی قوتیں اس کی مددگار اور خادم ہوتی ہیں۔

قوت غاذیہ منہ میں پائی جاتی ہے اور اس کے معاونین و خدام تمام اعضا میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ان سب قوتوں میں جو قوت رئیس ہے بالطبع ان سب کی مدبر ہے اور تمام قوتیں اس کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور اپنے افعال میں اسی کی تقلید کرتی ہیں، اور یہی بالطبع غایت ہے اس قوت رئیسہ کی جو قلب میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کی قوتیں متحدہ جگر اور طحال ہیں۔

بعض اعضا ایسے ہیں جو ان کے بھی خادم ہیں، اور بعض ایسے ہیں جو خادموں کے بھی خادم ہیں۔ اسی طرح ان کے بھی خادم ہیں، مثلاً جگر، ایک ایسا عضو ہے جو بعض اعضا رئیس ہیں، اور بعض اس کے رئیس ہیں، کیونکہ وہ قلب کے تحت ہے، اور گردے، پتے اور ان کے جیسے دوسرے اعضا پر حکومت کرتا ہے۔ مثلاً گردے کی خدمت کرتا ہے اور گردے جگر اور خون کا خادم ہے، اور جگر ایک اور حیثیت سے گردے کا خدمت گزار ہے یہی اصول تمام قوتوں میں رائج ہے۔

قوت حائے میں بھی بعض رئیس ہیں اور بعض معاون۔ معاونین پانچ ہیں، یہ مشہور ہیں، اور دونوں آنکھوں، کانوں اور دوسرے اعضا میں منتشر ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر ایک کو اسی قسم کا ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان میں جو رئیس ہوتا ہے ان میں ان پانچوں کے ادراکات مجموعی حیثیت سے پائے جاتے ہیں، اور یہ پانچوں اکس قوت رئیسہ کے مینا مبر ہیں۔ یہ تمام خبریں جن میں سے ہر ایک کے ذمے خاص قسم کی خبریں سلطنت کے خاص حصوں تک پہنچا نا ہے۔ قوت رئیسہ بادشاہ کے مانند ہے جس کے پاس خبروں کے ذریعے سلطنت کے ہر گوشے سے خبریں پہنچتی رہتی ہیں۔ یہ قوت رئیسہ بھی قلب میں پائی جاتی ہے۔

قوت متخیلہ کے کوئی ایسے معاونین نہیں جو دوسرے اعضا میں منتشر ہوں۔ وہ واحد رہتا ہے اور اس کا مقام بھی قلب ہے۔ یہ قوت محوسات کو محفوظ رکھتی اور ان پر

حکم لگاتی ہے، اس طرح کہ کبھی بعض کو بعض سے الگ کر دیتی ہے اور کبھی بعض کو بعض کے ساتھ
مخلط طور پر رزیب دیتی ہے جس کی وجہ سے بعض نجیبات جس کے مطابق ہوتے ہیں بعض اس کے
مخالف۔ قوت ناطقہ کا اس نوع سے تمام اعضا میں نہ کوئی معاون ہے نہ کوئی معاون، بلکہ اس کی حکومت
تمام قوائے متخیلہ پر ہے۔ جن میں ایک حیثیت کے حاکم اور دوسری حیثیت سے محکوم ہے لیکن قوت ناطقہ
قوت متخیلہ و قوت حاشیہ اور ان کے حاکم پر بھی حکمراں ہے اسی طرح وہ قوت غازیہ اور اس کے حاکم
پر بھی حکومت کرتی ہے۔ قوائے نزو و عیہ وہ ہیں جن میں کسی شے کی جانب اشتیاق
پیدا ہوتا ہے یا اس سے نفرت ہونے لگتی ہے۔ یہ بھی رئیس کی حیثیت رکھتی ہیں۔
اور ان کے بھی خدام ہیں۔ ان قوتوں سے ارادے کی تکوین ہوتی ہے پس ارادہ ایک
قسم کی تحریک ہے جو جس یا تمیل یا قوت ناطقہ کے ذریعے کسی مددک کے موافق یا مخالف
پیدا ہوتی ہے، اور اس میں اس بات کا حکم لگایا جاتا ہے کہ فلاں شے اختیار کرنے کے
قابل ہے یا مسترد کر دینے کے۔

تحریک یا تو کسی شے کے علم سے متعلق ہوتی ہے یا عمل سے یہ یا تو کل
جسم ہی کے ذریعے ہوتی ہے یا اس کے کسی خاص عضو کے۔ نیز یہ تحریک قوت نزو و عیہ
کے ذریعے ہوتی ہے، اور بدنی اعمال ان قوتوں کے ذریعے صادر ہوتے ہیں جو
قوت نزو و عیہ کے تابع ہیں، اور یہ قوت ایسے اعضا (مثلاً اعصاب و عضلات)
میں پائی جاتی ہے جن سے اس اعمال کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ (یعنی اعصاب و
عضلات) ان اعضا میں پائے جاتے ہیں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن کی
جانب انسان اور تمام حیوانات کو تحریک ہوتی ہے، اور اس قسم کے اعضا ہاتھ پیر
اور دیگر آلات بدن ہیں جن سے حرکت ارادی ممکن ہے۔

یہ قوتیں جو اس قسم کے آلات جسمانی میں پائی جاتی ہیں ان قوی نزو و عیہ کی
خادم ہیں جس کا مرکز قلب ہے۔ اشیاء کا علم قوت ناطقہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ نیز
قوت متخیلہ اور احساس کی وساطت سے بھی۔ پس اگر کسی ایسی شے کے علم کی جانب
تحریک ہو جس کا ادراک قوت ناطقہ کے ذریعے حاصل ہوا ہے تو وہ فعل جس سے
اس مرغوب شے کا حصول ممکن ہے ایک ایسی قوت سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو
ناطقہ میں پائی جاتی ہے، اور یہ قوت فکریہ ہے جس کے ذریعے فکر اور یہ تامل اور

استنباط کیا جاتا ہے۔ اور اگر تحریک کسی ایسی شے کے علم کے متعلق ہو جس کا انداز احساس کے ذریعے ہوتا ہے تو وہ فعل میں کی وساطت سے اس کا حصول ممکن ہے افعال بدنی اور افعال نفسانی سے مرکب ہو گا۔ مثلاً جب ہمیں کسی شے کے دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنی پلکوں کو اٹھائیں اور ہماری آنکھیں اس شے کے محاذی ہوں جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر وہ شے ہم سے فاصلے پر ہو تو ہم اس کے قریب جاتے ہیں، اور اگر ہم میں اور اس میں کوئی شے حائل ہو تو اس کو ہاتھوں سے ہٹا دیتے ہیں، یہ تمام افعال بدنی ہیں۔ اور احساس بفسہ ایک فعل نفسانی ہے یہی حالت دوسرے حواس کی بھی ہے۔

اور اگر ہم کسی شے کا تخیل کرنا چاہیں تو یہ چند طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک تو خود قوت تخیل کے ذریعے جیسے اس شے کا تخیل جس کی توقع اور امید ہو یا شے ماضی کا تخیل یا ایسے متوقع امور کی آرزو جس کو قوت تخیل نے غیر متوقع ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ قوت تخیل کسی شے کے احساس سے متاثر ہو اور خوف یا امید کا تخیل کرنے لگے یا قوت ناطقہ کے فعل سے تخیل پر اثر ہو۔ یہ ہے تفصیل قوائے نفسانیہ کی۔

قوت ناطقہ

ہمیں کس طرح اس کا علم ہوتا ہے، اور اس کے کیا اسباب ہیں

قوت ناطقہ کی بحث میں معقولات کے اقسام کی تشریح باقی رہ جاتی ہے اور ان معقولات کی بھی جو قوت ناطقہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پہلی قسم ان معقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے مقول بالفعل اور معقولات بالفعل ہیں۔ یہ وہ اشیاء ہیں جو مادے سے مشتمل ہیں۔ دوسری قسم ان معقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے مقول بالفعل نہیں جیسے پتھر اور نباتات۔

مختصر یہ کہ ہر وہ شے جو جسم ہے یا کسی مادی جسم میں پائی جاتی ہے یا خود مادہ ہے،

ایسی شے ہے جس کی ترکیب مادے سے ہوئی ہے، یہ تمام نہ مقول بالفعل ہو سکتی ہیں۔
 معقولات بالفعل۔ البتہ عقل انسانی جو بالطبع ابتدائی عمر میں حاصل ہو جاتی ہے،
 اپنی ہیئت میں ایک ایسا مادہ رکھتی ہے جس میں معقولات کے تصور کو قبول کرنے کی
 صلاحیت ہوتی ہے، اس کو عقل بالقوی یا عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ یہ بھی بالقوی مقول
 ہوتی ہے۔ اور وہ تمام اشیاء جو کسی مادے میں پائی جاتی ہیں، یا خود مادہ، یا وہ اشیاء جو
 مادے سے کچھ تعلق رکھتی ہیں عقل مقول نہیں، بالفعل نہ بالقوی، البتہ یہ معقولات بالقوی میں مادہ
 ان کا معقولات بالفعل ہونا ممکن ہے، لیکن خود ان کی ذات میں یہ قابلیت نہیں کہ خود بخود
 معقولات بالفعل ہو جائیں۔ قوت مطلقہ میں اور نہ اس کے دوسرے طبعی امور میں اس امر
 کی استعداد ہے کہ بذات خود عقل بالفعل ہو جائیں، بلکہ اس کے لئے وہ ایک دوسری شے
 کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کو قوت سے فعلیت میں لاتی ہے، اور وہ عقل بالفعل اس وقت
 ہوتے ہیں جب وہ معقولات کو حاصل کر لیں اور معقولات بالقوی بالفعل اس وقت
 ہوتے ہیں جب کہ وہ عقل بالفعل کے مقول ہو جائیں۔ قوت سے فعلیت میں آنے کے لئے
 وہ کسی اور شے کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ فاعل جو قوت سے فعلیت میں لاتا ہے
 ایک ایسی شے ہے جو بذاتہ عقل بالفعل ہے اور مادے سے منزہ ہے۔ یہ وہ عقل ہے جو
 عقل ہیولانی (یعنی عقل بالقوی) کو ایک نور عطا کرتی ہے اور اس روشنی کے مانند ہے جو
 آفتاب کے ذریعے بصارت کو حاصل ہوتی ہے عقل ہیولانی سے اس کو وہی نسبت ہے جو
 آفتاب کو بصارت کے ساتھ ہے، کیونکہ بصارت بھی تو مادے میں ایک
 قوت ہے اور استعمال سے پہلے وہ بصارت بالقوی کہلاتی ہے۔ رنگ وغیرہ دیکھے
 جانے سے قبل بالقوی مرقی ہوتے ہیں۔

قوت باصرہ میں بذات خود اس امر کی صلاحیت نہیں کہ وہ بصیر بالفعل ہو جائے،
 نہ رنگوں میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ بذات خود مبصر بالفعل ہو جائیں۔ آفتاب
 بصارت کو نور عطا کرتا ہے جس سے وہ روشنی حاصل کرتی ہے، اور رنگوں کو بھی اسی سے
 روشنی ملتی ہے جس کی وجہ سے وہ نمایاں ہوتے ہیں۔ پس بصارت اس روشنی کے
 ذریعے جو آفتاب سے حاصل ہوتی ہے مبصر اور بصیر بالفعل ہوتی ہے، اور احوال ان
 اس روشنی کے ذریعے بالقوی سے بالفعل بصیر اور مرقی ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح

وہ عقل بالفعل جو عقل ہیولانی کو مستفید کرتی ہے۔ اس کا مرتبہ عقل ہیولانی کے مقابلے میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے اور جس طرح بصارت روشنی ہی کے ذریعے روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کا سبب ہے اور آفتاب کو بھی دیکھتی ہے جو روشنی کی حقیقی علت ہے، اور ان اشیاء کو بھی دیکھتی ہے جو بالقوی مبصر ہیں اور بعد میں مبصر بالفعل ہو جاتے ہیں، اسی طرح عقل ہیولانی کی حالت ہے۔ کیونکہ اس شے کے ذریعے جس کا مرتبہ اس کے مقابل میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے (خود اس شے کا ادراک کرتی ہے، اور پھر اس کی وساطت سے عقل ہیولانی جو عقل بالفعل کا (جو عقل ہیولانی میں اس شے کے ارتسام کا سبب ہے) ادراک کرتی ہے۔ اسی کے ذریعے جو اشیاء کہ معقول بالقوی ہیں، معقول بالفعل ہو جاتی ہیں۔ اور یہ عقل بالقوی ہونے کے بعد عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

عقل ہیولانی میں اس عقل مفارق کا فل بصارت میں آفتاب کے فعل سے مشابہ ہے۔ اسی لحاظ سے اس کا نام عقل فعال ہے اور ان تمام اشیاء و مفارقات میں جو سبب اول کے تحت بیان کی گئی ہیں، اس کا دسواں درجہ ہے۔ عقل ہیولانی کو عقل منفعل کہتے ہیں۔

جب عقل فعال کے ذریعے قوت ناطقہ میں اس شے کا ارتسام ہوتا ہے جس کا مرتبہ بصارت کے مقابل میں روشنی کے مانند ہے تو اس وقت ان ادبیات کے ذریعے محسوسات کا حصول ہوتا ہے جو قوت متخیلہ میں محفوظ اور قوت ناطقہ میں معقول ہیں۔ یہ وہ معقولات اولیٰ ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، جیسے کل، جزو سے بڑا ہے۔ جو مفادیر کہ ایک ہی شے کے مساوی ہوں، آپس میں مساوی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مشترک معقولات، اولیٰ تین قسم کے ہوتے ہیں :- ایک تو ہندسہ، علیہ کے مبادیات ہیں دوسرے وہ ابتدائی اصول ہیں جن کے ذریعے ہم انسان کے نیک و بد افعال سے واقف ہوتے ہیں۔ تیسری قسم ان مبادیات کی ہے جو ان امور میں مستعمل ہوتے ہیں جن کے ذریعے ہم ایسے موجودات کے حالات معلوم کرتے ہیں جن کی حقیقت اور جن کے مبادی اور مراتب، انسانی ادراک سے ماورا ہیں، جیسے آسمان و سبب اول اور دوسرے مبادی۔ اور وہ چیزیں جو، ان مبادیات سے پیدا ہوتی ہیں۔

ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث

جب یہ معقولات انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو اس میں غور و فکر یا وداشت اور امتناہ
کا جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کو اپنے بعض معقولات اور امور مستبطہ کی جانب
باتجربہ یک و تشوین ہوتی ہے یا ان سے کراہیت ہوتی ہے شے درک کی جانب جو تحریک ہوتی ہے اس کو
ارادہ کہتے ہیں اگر وہ احساس یا تخیل کے ذریعے ہو تو اس کا مشہور نام ارادہ ہے۔ اور
اگر رویت یا لطف کے ذریعے ہو تو اس کو اختیار کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر انسان میں
پایا جاتا ہے۔ احساس و تخیل کے ذریعے جو تحریک ہوتی ہے وہ تمام حیوانات میں
پائی جاتی ہے۔ معقولات اولیٰ سے انسان کی ابتدائی تکمیل ہوتی ہے اور یہ
انسان میں اس لئے ودیعت کئے گئے ہیں کہ وہ ان کے ذریعے اپنے کمال کے
اتہائی مرتبے کو حاصل کر لے۔

انسان کی سعادت یہ ہے کہ اس کا نفس ایسے کمال کی تکمیل کر لے کہ پھر اس کو
اپنے قوام کے لئے مادے کی احتیاج نہ ہو اس کا شمار ان اشیاء میں ہو جائے جو
اجسام سے منزہ ہیں اور وہ غیر مادی جو اہر کے سلسلے میں داخل ہو جائے اور اسی حالت میں
دامی طور پر رہے تا آنکہ وہ رتبے میں عقل فعال کے قریب پہنچ جائے۔

اس مرتبے کو انسان چند ارادی افعال کے ذریعے پہنچ سکتا ہے جن میں سے
بعض فکری ہیں اور بعض بدنی۔ یہ مرتبہ ہر قسم کے افعال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا
بلکہ اس کا حصول چند محدود افعال کے ذریعے ممکن ہے جو خاص ہستیوں اور محدود
ذکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

ارادی افعال میں سے بعض ہیں سعادت سے باز رکھتے ہیں۔ سعادت ہدایت
حیر مطلوب ہے اور کسی وقت بھی اس کی طلب اس لیے نہیں کی جاسکتی کہ اس کے ذریعے
دوسری شے حاصل کی جائے کیونکہ اس کے مادہ کوئی ایسی برتر شے ہی نہیں جس کو

انسان حاصل کر سکے۔

وہ ارادی افعال جو سعادت کے حصول میں معاون ہوتے ہیں، افعال جمیل کہلاتے ہیں، اور ان ہیئت و ملکات کو جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے، فضائل کہتے ہیں۔ یہ فی نفسہ نیکیاں نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے مستحسن ہیں کہ ان کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ وہ افعال جو سعادت سے باز رکھتے ہیں، شرور ہیں، اور انہیں افعال قبیحہ کہتے ہیں، اور وہ ہیئت و ملکات جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے، نقائص اور ذایل و خائس کہلاتے ہیں۔

قوت غاذیہ جو انسان میں پائی جاتی ہے، بدن کی خدمت کے لیے ودیعت کی گئی ہے، اور قوت حائے و قوت تمخیل اس لئے ہیں کہ بدن اور قوت ناطقہ کی خدمت کریں۔ ان تینوں کی مشترکہ بدنی خدمت سے قوت ناطقہ ہی کی خدمت ہوتی ہے، کیونکہ ناطقہ کا قوام پہلے بدن سے ہوتا ہے۔ قوت ناطقہ کی دو قسمیں ہیں، علیٰ نظری عملی قوت اس لئے ہے کہ وہ نظری قوت کی خدمت کرے، اور قوت نظری کسی کی خدمت نہیں کرتی، بلکہ اس کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ یہ تمام قوتیں، قوت نزوعیہ کے ساتھ ہوتی ہیں، اور قوت نزوعیہ قوت حائے تمخیل اور ناطقہ کی خدمت کرتی ہیں۔ محکوم مدرک قوتوں کے لئے اپنی خدمت کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ قوت نزوعیہ سے مدد نہ لیں۔

احساس تمخیل اور رویت فعل کے صدور کے لئے کافی نہیں جب تک کہ محسوس یا تمخیل، یا معلوم شے کی جانب اشتیاق پیدا نہ ہو، کیونکہ ارادے کے معنی ہی یہ ہیں کہ قوت نزوعیہ کے ذریعے شے مدرک کی جانب ایک تحریک پیدا ہو۔ جب قوت نظریہ کے ذریعے سعادت کا علم حاصل ہو جائے، اور غایت کا تعین کر لیا جائے اور قوت نزوعیہ کے ذریعے اس کی جانب تشویق ہو، اور قوت مرویہ کے ذریعے ان تمام اصول پر غور کیا جائے جو اس مقصد کے حصول کے لئے ضروری ہیں، تا آن کہ تمخیل اور حواس کے ذریعے ان کو قبول کر لیا جائے، اور قوت نزوعیہ کے آلات کے ذریعے ان افعال کی تکمیل کی جائے تو ایسی حالت میں انسانی افعال، افعال جمیل کہلائیں گے۔ اور اگر انسان کو سعادت کا علم ہی نہ ہو، یا یہ کہ علم ہو، لیکن اس کو

شوق و ہمت سے اپنی غایت قرار نہ دی ہو، بلکہ اس کے علاوہ اور غایات اس کے پیش نظر ہوں، اور قوتِ نزدیکہ کے ذریعے ان کی جانب حقوق پیدا ہوا ہو، اور قوتِ مردیہ کے ذریعے ان تمام امور کا امتنا کر لے جن پر عمل کرنا ضروری ہے، یہاں تک کہ حواسِ تنخیلہ کی مدد سے ان کو حاصل کر لے، اور قوتِ نزدیکہ کے آلات کے ذریعے ان پر کاربند ہو جائے تو اس صورت میں اس کے افعال غیر جمیلہ کہلائیں گے۔

وحی و رویت ملک

بعض افرادِ انسانیہ میں قوتِ تنخیلہ نہایت قوی ہوتی ہے، اور خارجی محسوسات کا ان پر اتنا اثر نہیں ہوتا کہ وہ ان کو اپنے ہی میں جذب کر لیں، اور نہ وہ قوتِ ناظمہ ہی کے خادم ہو جاتے ہیں، بلکہ ان دونوں قوتوں سے کام لینے کے باوجود ان میں اتنی استعداد رہتی ہے کہ وہ اپنے مخصوص افعال کو انجام دے سکیں۔ حالتِ بیداری میں ان قوتوں سے کام لیتے ہوئے ان سے وہ ایسے ہی غیر متاثر ہوتے ہیں جیسے کہ نیند کی حالت میں۔ اکثر امور جن کا عقلِ فعال کی جانب سے فیضان ہوتا ہے ان کا قوتِ تنخیلہ اس طرح تنخیل کرتی ہے کہ گویا وہ محسوساتِ مرئیہ کے نقول ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ تنخیلاتِ عود کرتے ہیں اور قوتِ حاسہ پر اس کا اثر ہوتا ہے جب یہ اثرات حسِ مشترک تک پہنچتے ہیں تو ان سے قوتِ باصرہ متاثر ہوتی ہے۔ اور وہ ارتسامات جن کا قوتِ باصرہ کو ادراک ہوتا ہے اس روشن فضا کو جو بصر سے متصل اور شعاعِ بصر کے محاذی ہوتی ہے، متاثر کرتے ہیں، اور جب یہ ارتسامات فضا میں پہنچتے اور وہاں سے عود کرتے ہیں، اور قوتِ باصرہ پر جو آنکھ میں پائی جاتی ہے، منقسم ہوتے ہیں، اور ان کا انعکاس حاسہِ مشترک اور قوتِ تنخیلہ میں ہوتا ہے (کیونکہ یہ تمام ایک دوسرے سے متصل ہیں) تو اس وقت عقلِ فعال کی جانب سے جن امور کا فیضان ہوتا ہے وہ انسان کے سامنے مرئی ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ نقول جن کو قوتِ تنخیلہ نے پیش کیا ہے ان محسوسات کے ساتھ کامل مطابقت رکھتے ہیں تو ان کا دیکھنے والا

کہہ اہم ہے کہ "اللہ کی کیا عظمت و شان ہے" اس کے علاوہ وہ اور بہت سی چیزیں دیکھتا ہے جن کا عالم موجودات میں پایا جاتا ممکن نہیں۔ یہ امر محال نہیں کہ جب انسان قوت تخیل کے انتہائی کمال کو پہنچ جائے تو اس وقت وہ حالت بیداری میں عقل فعال کے ذریعے جزئیات حاضرہ یا مستقبلہ کا ادراک کرے، یا اس کے سامنے محسوسات تشاللات یا نقول پیش ہونے لگیں اور معقولات مفارقہ اور دوسرے اعلیٰ موجودات کے تشاللات کا قوت ہو، اور انہیں خارج میں ملاحظہ کرے۔ پس ان معقولات کے ذریعے جن کا اس کو علم حاصل ہے اشیائے الہیہ کا انکشاف شروع ہوتا ہے۔ یہ وہ مرتبہ ہے جہاں قوت تخیل کی انتہا ہوتی ہے، اور یہی کمال کا وہ انتہائی درجہ ہے جہاں تک انسان قوت تخیل کے ذریعے پہنچ سکتا ہے۔

ان سے کم درجہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو دیکھتے ہیں، بعض کو بیداری کی حالت میں، اور بعض کو نیند کی، لیکن ان کا یہ دیکھنا اس مادی آنکھ کے ذریعے نہیں بلکہ تخیل کے ذریعے ہوتا ہے۔ ان سے کم مرتبہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو صرف خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں۔ ان لوگوں کے اقوال کو اقوال محالہ، رموز، الفاظ، بدالات، اور تشبیہات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان حضرات میں تفاوت بھی بہت ہوتا ہے چنانچہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو صرف جزئیات کا ادراک کرتے ہیں اور حالت بیداری ہی میں معاینہ کرتے ہیں اور معقولات کا درک نہیں کرتے۔ دوسرے وہ ہیں جو معقولات کا درک کرتے ہیں اور حالت بیداری ہی میں ان کا معاینہ کرتے ہیں، لیکن جزئیات کا ادراک نہیں کرتے۔ چند ان میں سے ایسے ہیں جو بعض چیزوں کا معاینہ کرتے اور بعض کا نہیں، اور بعض ایسے ہیں کہ حالت بیداری میں تو کچھ دیکھتے ہیں، لیکن نیند میں بعض کا ادراک نہیں کرتے۔ بعض ایسے ہیں کہ حالت بیداری میں کسی کا ادراک نہیں کرتے، بلکہ صرف انہی چیزوں کو دیکھتے ہیں جو حالت خواب میں پیش ہوتی ہیں، پس حالت خواب میں انہیں جزئیات کا ادراک ہوتا ہے، معقولات کا درک نہیں ہوتا۔ ان میں سے چند ایسے ہیں جو کچھ تو عالم بیداری سے اور کچھ عالم خواب سے لیتے ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جو صرف جزئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اکثر لوگ اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ برگزیدہ انسان اور ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان سب حالتوں سے قوت مطلقہ کو مدد ملتی ہے۔

بعض عوارض ایسے ہیں جن سے انسان کے مزاج میں تغیر واقع ہوتا ہے، اور اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ کبھی حالت بیداری میں، اور کبھی حالت خواب میں عقل فعال سے چند طور کا استفادہ کرے، جن میں سے بعض تو ایک عرصہ دراز تک ان میں باقی رہتی ہیں، اور بعض کچھ دنوں بعد زائل ہو جاتی ہیں۔

بعض وقت انسان کو ایسے عوارض لاحق ہوتے ہیں جن سے اس کے مزاج میں خرابی پیدا ہوتی ہے، اور اس کے تخیلات میں بھی فساد ہونے لگتا ہے، وہ ان اشیاء کو دیکھتا ہے، جو محض قوت تخیل ہی کے پیدا کردہ ہوتی ہیں، ان کا کوئی خارجی وجود ہوتا ہے، اور نہ کسی وجود کے تشکلات ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگ مجنون اور پاگل کہلاتے ہیں۔

انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے

بالطبع ہر انسان اعلیٰ کمالات تک پہنچنے میں بہت سی اشیاء کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی اقیانیا کی تکمیل کرتے ہیں۔ ہر انسان کی یہی حالت ہے کہ اس لئے وہ بہ نفعہ اس کمال تک نہیں پہنچ سکتا جو اس کی فطرت طبعی کا اقتضا ہے، جب تک کہ ایک شہر جماعت کا اجتماع نہ ہو، جس کا ہر فرد دوسرے کو اشیائے مایحتاج کے حصول اور مرتبہ کمال تک پہنچنے میں مدد دے۔ رفتہ رفتہ افراد انسانیت میں اضافہ ہوتا گیا اور وہ سب ایک خطہ زمین پر آباد ہو گئے جس سے انسانی جماعتیں وجود میں آئیں۔ ان میں سے بعض جماعتیں کال ہوئی ہیں اور بعض ناقص، کال کی زمین قسمیں ہیں۔ غلطی، وسطی، صغریٰ۔

۴۴ غلطی تو م کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو ایک آبادی میں پایا جاتا ہے۔ وسطی، اس اجتماع کو کہتے ہیں جو آبادی کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔ صغریٰ، شہروں کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو کسی قوم کے مکن کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔

ناقص جماعت میں اہل قریہ داخل ہیں۔ اس کے بعد اہل محلے کا اجتماع ہے، پھر ایک گلی کے باشندوں، اور پھر مکان والوں کا۔ ان سب میں ادنیٰ امکان کا اجتماع ہے،

پھر محلہ اور قریہ کا، اور پھر اہل شہر کا۔ قریہ شہر میں ضم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کا خادم ہے اور محسد شہر میں، کیونکہ وہ اس کا جزو ہے، اور گلی محلے کا جزو ہے، اور مکان گلی کا جزو اور شہر ایک بڑی قوم کے مسکن کا جزو ہے، اور قوم تمام آبادی کا۔ خیر برتر، اور اعلیٰ کمال کا حصول سب سے پہلے شہر میں ممکن ہے، لیکن ایسے اجتماع کے ذریعے نہیں جو ناقص ہو۔ چونکہ خیر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بالا اختیار حاصل کیا جائے، اور ممکن ہے کہ شہر چند ایسی ضروریات کی تکمیل میں مدد دے جو بذاتہ شر ہیں اس لئے ہر شہر میں سعادت کا حصول ممکن ہے۔ وہ شہر جس کے اجتماع کا مقصد حصول سعادت میں امانت کرنا ہو، مدینہ فاضلہ کہلاتا ہے، اور اس اجتماع کو جس کے ذریعے سعادت کے حصول میں مدد ملتی ہے، اجتماع فاضل کہتے ہیں۔ اور وہ قوم جس کے شہر سعادت کے حصول میں مدد دیتے ہیں، امت فاضلہ کہلاتی ہے۔ اسی طرح معصورہ فاضلہ اس کو کہیں گے جس میں ایسی قوم ہو جو سعادت کے حصول میں ایک دوسرے کی معاونت کرے۔ مدینہ فاضلہ انسان کے صحیح اور سالم بدن کے مشابہ ہے جس میں اس کے تمام اعضا حیوانی زندگی کی تکمیل اور تحفظ کے لئے ایک دوسرے کی مدد کرتے رہتے ہیں۔

بدن کے اعضا مختلف ہوتے ہیں جو اپنی فطرت اور قوت کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں، ان میں سے ایک عضو سب کا رئیس ہوتا ہے جس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض ایسے اعضا ہیں جو اس رئیس کے قریب ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں طبعا ایک قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے سے وہ اس کام کو انجام دیتا ہے جو بطبع اس رئیس کی فضا کے مطابق ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے اعضا بھی ہیں جن میں ایسی قوتیں ہیں جن کے ذریعے وہ ان اعضا کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں جن کا قلب سے راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ دوسرے درجے کے اعضا ہیں۔ ان کے بعد ان اعضا کا درجہ ہے جو اس دوسرے درجے کے اعضا کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، یہاں تک کہ ان اعضا پر انتہا ہوتی ہے جن کا کام صرف خدمت کرنا ہے اور وہ کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ اسی طرح سمجھو کہ شہر کے بھی مختلف اجزا ہیں جو فطرت اور ہمت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک انسان ایسا ہوتا ہے جو رئیس کہلاتا ہے۔ اس کے بعد ان لوگوں کا درجہ ہوتا ہے جو اس رئیس سے مرتبے میں

قریب ہوتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں ایک نشست اور استعداد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ اُن افعال کی تکمیل کرتا ہے جن کو رئیس چاہتا ہے۔ یہ اعلیٰ مرتبے کے لوگ ہیں۔ اس کے بعد وہ افراد ہیں جو دوسرے مرتبے کے لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس سے کم درجے کے وہ لوگ ہیں جو اس تیسرے گروہ کے احکام کی پابجائی کرتے ہیں۔ اسی طرح شہر کے اجزائی ترتیب یہاں بھی جاری ہے، یہاں تک کہ ان افراد پر اہتمام ہوتا ہے جو اپنے سے برتر لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، لیکن وہ خود کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ یہ سب سے ادنیٰ گروہ ہے۔

۴۵

اس طرح انسانی بدن کے اعضا طبعی ہیں، اور شہر کے افراد اگرچہ کہ طبعی ہیں لیکن وہ ہئیات و ملکات جن کے ذریعے سے وہ اپنے شہری کاروبار انجام دیتے ہیں طبعی نہیں، بلکہ ارادی ہیں۔ علاوہ ازیں اہالیان شہر کی فطرت میں تفاوت پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایک حیثیت سے تو کارآمد ہو سکتا ہے لیکن دوسری حیثیت سے نہیں۔ لیکن یہ اہالیان شہر اخصی مختلف و متفاوت فطرت کے حامل نہیں بلکہ ان میں ملکات ارادی بھی پائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے وہ مختلف پیشوں کا اکتساب کرتے ہیں جو حیثیت اعضا کی ہے وہی حیثیت اہالیان شہر میں ان کے ارادی ملکات و ہئیات کو حاصل ہے۔

عضو رئیس

بدن میں عضو رئیس تمام اعضا کی بہ نسبت طبعاً کامل ہے۔ وہ نہ صرف بڑا ہوتا بلکہ ان تمام امور میں بھی جو اس سے مختص ہیں، تمام اعضا میں اشرف ہے، اور امور مشترکہ میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہے۔ اس کے بعد وہ اعضا ہیں جو اپنے ماتحت اعضا پر حکومت کرتے ہیں، لیکن ان کی حکومت دوسرے اعضا کے زیر نہیں ہے۔ یہ حاکم بھی ہیں اور محکوم بھی۔ اسی طرح شہر کا بھی ایک رئیس ہوتا ہے جو شہر کے تمام اجزائی ان تمام امور کے لحاظ سے جو اس کے ساتھ مختص ہیں، افضل ہوتا ہے اور ہر ایک

مشترک امر میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے ماتحت ایک دوسرا گروہ ہوتا ہے جو اس رئیس کے احکام کی اتباع کرتا ہے، ساتھ ساتھ دوسروں پر حکومت کرتا ہے۔ اور جس طرح سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے اور وہ تمام اعضاء بدن کی تخلیق کا سبب ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے اعضا کی قوتیں نشوونما پاتی ہیں اور ان کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، چنانچہ جب کسی عضو میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس وقت یہ عضو رئیس اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے جس سے اس کی پریشانی رفع ہو جاتی ہے، اسی طرح سب سے پہلے شہر کے رئیس کا تعین ہونا چاہئے، اس کے بعد وہی شہر اور اس کے اجزاء کی تکوین کا سبب ہوتا ہے اور اس کے حکایت ارادی جن سے ان اجزاء کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، کی تحصیل کا ذریعہ ہوتا ہے، اور جب کسی جزو میں خلل واقع ہوتا ہے تو وہ اس اشکال کے رفع کرنے میں مدد دیتا ہے، اور جس طرح ان اعضاء کے افعال جو عضو رئیس سے قریب ہیں، رئیس اول کی مرض کی تکمیل کے لحاظ سے بالطبع اعلیٰ و اشرف ہوتے ہیں، اور ان کے ماتحت اعضاء سے ایسے افعال صدور کرتے ہیں جو اشرف میں ان سے کم ترین ہیں اور بالآخر ان اعضاء پر اختتام ہوتا ہے جن کے افعال ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان لوگوں کے افعال ارادی جن کو رئیس شہر کا تقرب حاصل ہے، سب سے بہتر ہوتے ہیں۔ اور جو ان سے کم مرتبہ ہیں ان کے افعال بھی اشرف کے اعتبار سے کم تر ہوتے ہیں، یہاں تک کہ ان افراد پر اس کی انتہا ہوتی ہے جن کے افعال ادنیٰ درجہ کے ہوتے ہیں۔

بعض وقت افعال کی دنائت ان کے موضوع کی دنائت کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے شانہ اور نیچے کے استرلیوں کے افعال جو نہایت کارآمد و ضروری ہیں بعض وقت قلب افادہ اور بعض وقت ان کے سہل الوصول ہونے کی وجہ سے بھی افعال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اسی طرح شہر میں بھی ہوتا ہے۔ ہر معمرہ کے اجزاء میں ایک کامل تنظیم اور طبعی ارتباط پایا جاتا ہے کیوں کہ اس کا ایک رئیس ہوتا ہے جس کے تمام اجزاء کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو قلب کی بدن میں یہی حالت تمام موجودات کی ہے، کیونکہ ان میں سبب اول کا وہی درجہ ہوتا ہے جو مدینہ فاضلہ کے دوسرے تمام اجزاء میں بادشاہ کا جو شے مادے سے منزہ ہوتی ہے، اور وہ سبب اول سے قریب تر ہوتی ہے،

اور اس کے تحت اجسام سماوی ہوتے ہیں، اور اجسام سماوی کے تحت اجسام مہولائی ہوتی ہیں اور یہ تمام سبب اول کی اتباع کرتے ہیں اور اسی کے نقش قدم پر چلتے ہیں ہر موجود اپنی حالت کے لحاظ سے عمل کرتا ہے۔ لیکن تمام موجودات اپنے مرتبے کے لحاظ سے فوقانی اغراض کی تکمیل میں کوشاں رہتے ہیں، اس طرح کہ ان میں سے جو سبب سے ادنیٰ ہے وہ اپنے سے اعلیٰ کے غرض کی تکمیل کرتا ہے، اور دوسرا اپنے سے بزرگی، اسی طرح تیسرا اپنے سے ارفع کے اغراض کی تکمیل کرتا ہے، یہاں تک کہ اس موجود پر سلسلہ منتہی ہوتا ہے جو سبب اول سے راست تعلق رکھتا ہے۔

اسی ترتیب کے ساتھ تمام موجودات سبب اول کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایسے موجودات جن کو پہلے ہی سے وہ کب کچھ دے دیا گیا ہے جو ان کے وجود کے لئے ضروری ہے، وہ ابتدا ہی سے سبب اول اور اس کے مقصد کی اتباع کر رہے ہیں، جن کی وجہ سے وہ مراتب عالیہ پر فائز ہوتے ہیں، لیکن جن کو ابتدا سے وہ سب کچھ نہیں دیا گیا جو ان کے وجود کے لئے ضروری ہے، ان کو ایک قوت عطا کی گئی ہے جس کے ذریعے وہ غایت متوقعہ کی جانب حرکت کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد سبب اول کی تکمیل ہوتی ہے۔ مدینہ فاضلہ کی بھی یہی حالت ہونی چاہئے کیونکہ اس کے تمام افراد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال میں علی الترتیب نہیں اول کے مقصد کی اتباع کریں۔ ہر انسان مدینہ فاضلہ کے رئیس ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا، کیونکہ ریاست کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے: ایک فطری صلاحیت، دوسری حکمہ ارادہ۔

ریاست اس شخص کے لئے موزوں ہے جو بالطبع اس کے لیے پیدا کیا گیا ہو۔ یہ ممکن نہیں کہ ہر صنعت کے ذریعے حکومت کی جاسکے، شہر میں اکثر ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے اہالیان شہر کی خدمت کرنی پڑتی ہے اور اکثر طبائع خدمت ہی کے لیے موزوں ہوتی ہیں۔ بعض ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے حکومت بھی کی جاتی ہے اور دوسری صنعتوں کی خدمت بھی۔ اور بعض ایسی ہیں جو محض خدمت ہی کے لیے مخصوص ہوتی ہیں اور ان کے ذریعے حکومت نہیں کی جاسکتی۔ اس طرح کوئی ایک صنعت مدینہ فاضلہ کی رئیس نہیں قرار دی جاسکتی۔

جس طرح کسی جنس کے رئیس اول پر اسی جنس کی کوئی اور شے حکومت نہیں کر سکتی جیسے رئیس اعضا کہ کوئی دوسرا عضو اس پر حکومت نہیں کر سکتا، اسی طرح ہر رئیس کی حالت ہوتی ہے۔ مدینہ فاضلہ کے رئیس اول کے لئے ضروری ہے کہ اس کی صنعت اس کی حیثیت کے لحاظ سے تمام صنعتوں کا مجموعہ ہو، اور مدینہ فاضلہ کے تمام افعال کا مقصود۔ خود رئیس اس پایہ کا انسان ہوتا ہے کہ اس پر کوئی دوسرا حکومت نہیں کر سکتا۔ وہ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے اور عقل محض اور مقول بالعقل ہو جاتا ہے۔ اس کی قوت تخیل طبعاً اس انتہائی کمال کو حاصل کر لیتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ اور اس قوت سے بالبع اس میں ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ بیداری کے وقت یا حالت خواب میں عقل فعال سے خود جزئیات یا ان کے نقول اور مقولات کو ان کے مناسبات و مشابہات کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، اور اس کی عقل منفعل تمام مقولات کو کامل طور پر حاصل کر لیتی ہے یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہیں رہتی، اس وقت وہ عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

اس طرح وہ انسان جس کی عقل منفعل نے تمام مقولات کو حاصل کر لیا ہے عقل بالفعل اور مقول بالفعل ہو جاتا ہے، اور اس کا جو مقول تھا وہ عاقل بن جاتا ہے اور اس وقت اس کے لیے ایک قسم کی عقل بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جس کا رتبہ عقل منفعل سے بہت زیادہ کامل ہے، اور یہ عقل مادے سے بالکل پاک اور عقل فعال سے بہت زیادہ قریب رکھتی ہے، اسی عقل کو عقل متفاد کہتے ہیں، اور یہ عقل، عقل منفعل اور عقل فعال کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، لیکن اس کے اور عقل فعال کے درمیان کوئی اور شے نہیں ہوتی۔ پس عقل منفعل، عقل متفاد کا مادہ اور موضوع ہے، اور عقل متفاد عقل فعال کا مادہ اور موضوع۔ اور قوت ناطقہ جو ایک ہیئت طبعی ہے عقل منفعل کا مادہ ہے جو بالفعل عقل ہے۔

پہلا وہ مرتبہ جس کی وجہ سے انسان، انسان کہلاتا ہے یہ ہے کہ ایک ایسی ہیئت طبعی حاصل ہو جائے جس میں عقل بالفعل ہونے کی استعداد ہو، اور یہ تمام افعال انسانی میں مشترک ہوتی ہے۔ اس کے اور عقل فعال کے درمیان درجہ ہے۔ ایک تو یہ کہ عقل منفعل بالفعل ہو جائے، اور دوسرے یہ کہ عقل متفاد حاصل ہو جائے اور اس انسان رجوانانیت کے ابتدائی درجے سے اس منزل تک پہنچ گیا ہو، اور

عقل فعال کے درمیان دو درجے ہوتے ہیں: جب عقل منفعّل کامل اور شہیت طبعیہ شل ایک شے کے ہو جائے جیسا کہ مادہ اور صورت مل کر ایک شے ہو جاتے ہیں۔ جب یہ انسان، انسانیت کے اس مرتبے کو پہنچ جائے جس کو "عقل منفعّل" حاصل بالفعل کہتے ہیں تو اس کے اور عقل فعال کے درمیان صرف ایک درجہ باقی رہ جاتا ہے۔ اور جب شہیت طبعیہ اس عقل منفعّل کا جو عقل بالفعل ہو گئی ہے، مادہ بن جاتی ہے اور عقل منفعّل عقل متفاد کا اور عقل متفاد عقل فعال کا اور یہ تمام شل ایک شے کے ہو جاتے ہیں تو اس وقت انسان عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ اتحاد انسان کی قوت ناطقہ کے دونوں اجزاء یعنی نظری و عملی کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور پھر اس کی قوت تمیز کے ساتھ بھی تو اس وقت انسان نزدل وحی الہی کے قائل ہو جاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ اس پر عقل فعال کے ذریعے وحی نازل فرماتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عقل فعال پر جو فیضان ہوتا ہے اس کو عقل فعال عقل متفاد کے توسط سے عقل منفعّل کی طرف منتقل کر دیتی ہے پھر وہ قوت تمیز کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ عقل منفعّل پر اس فیضان کے ہونے کی وجہ سے انسان فلسفی یا حکیم کہلاتا ہے اور اگر اس کے بعد یہ فیضان قوت تمیز پر ہو تو انسان نبی، مندر اور آلے والے واقعات جزئیہ کا خبر دینے والا ہوتا ہے۔

یہ انسان، انسانیت کے انتہائی مرتبے اور سعادت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہو جاتا ہے اور اس کا نفس کامل اور عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

۴۸ انسان کامل ان تمام افعال سے واقف ہو جاتا ہے جن کے ذریعے سعادت کا حصول ممکن ہے۔ یہ رئیس بننے کے لیے سب سے پہلی شرط ہے۔ علاوہ ازیں اس کی بلندی عقل کے لحاظ سے اس کی زبان میں بھی قوت ہونی چاہئے تاکہ وہ اپنے سارے معلومات کا بخوبی انہار کر سکے۔ اور اس میں اس امر کی بھی قدرت ہونی چاہئے کہ وہ سعادت اور ان اعمال کی جو موجب سعادت ہیں باحسن وجہ متعین کر سکے۔ اور اس کے بدن میں بھی اتنی کافی طاقت ہونی ضروری ہے کہ وہ اعمال جزئیہ کی تکمیل کر سکے۔

عضویت کے قویٰ و اجزا کس طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں

قوت غازیہ رئیس، قوت حاسہ کا مادہ ہے، اور حاسہ غازیہ کی صورت۔ اسی طرح حاسہ رئیس، ناطقہ رئیس کا مادہ ہے، اور ناطقہ متخیلہ کی صورت۔ اور خود کسی اور قوت کا مادہ نہیں۔ یہ تمام صورت مابہل کی صورتیں ہیں۔ قوت نزدیکہ حاسہ رئیس۔ متخیلہ اور ناطقہ کی تابع ہے، جیسا کہ آگ کی حرارت ان تمام چیزوں کے تابع ہے جن سے آگ پیدا ہوتی ہے۔

قلب بھی ایک ایسا عضو رئیس ہے جو کسی اور عضو کا تابع نہیں۔ اس کے بعد دماغ ہے۔ لیکن اس کی ریاست ثانوی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ وہ فی نفسہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور تمام دوسرے اعضا ان امور کی تکمیل کے لیے جو باطبع قلب کے مقصود ہیں، اس کی خدمت میں لگے رہتے ہیں۔ اس کی مثال ایک مخمخ خانہ کی سی ہے جو خود تو مالک کی خدمت کرتا ہے لیکن دوسرے تمام ملازمین اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس سے ان کی غایت مالک ہی کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح دماغ، قلب کا نائب ہوتا ہے اور جسم میں کچھ ایسی تبدیلیاں پیدا کرتا ہے جو شاید قلب سے بھی ممکن نہیں۔ وہ قلب کے اعلیٰ اور لطیف افعال کی انجام دہی میں مدد دیتا ہے۔ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے، یہ ہیں سے نکل کر یہ تمام اعضاء بدن میں اپنا نفوذ کرتی ہے اور یہیں سے انھیں قوت ملتی ہے۔ کیونکہ روح حیوانی غریزی اس منبع سے عروق کے ذریعے اعضا میں سرایت کرتی ہے۔ جو حرارت غریزی کہ قلب سے عروق کو پہنچتی ہے اعضا میں محفوظ رہتی ہے۔ دماغ اس حرارت میں اعتدال پیدا کرتا ہے جو وہ قلب سے پاتا ہے تاکہ ہر عضو کو جو حرارت ملے وہ اس کی طبیعت کے لحاظ سے معتدل اور ملائم ہو۔ یہ دماغ کا پہلا فعل ہے اور یہ وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعے وہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور اس کی یہ خدمت

اعضا کے لیے ہے۔ اعصاب کی دھمکیں ہیں، ایک تو وہ جو قوت حواسہ ریشہ قلب کے
سماں میں دیکھنے حواس کے آلات ہیں، ان کے ذریعے ہر قوت اپنے مخصوص حصے کا
احساس کرتی ہے۔ دوسری، ان اعضا کے آلات ہیں جو قوت نزو عیہ قلب کے
خادم ہیں، ان کے ذریعے ان اعضا میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔

دماغ اس حیثیت سے قلب کا خدمت گزار ہے کہ وہ جس کے اعصاب کو
ان قوتوں کی بقایاں مدد دیتا ہے جن کے ذریعے حواس اور اک کرتے ہیں۔ اسی طرح
وہ حرکت ارادی کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقایاں امداد کرتا ہے جن کے ذریعے
اعضائے آلیہ میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر قوت نزو عیہ کا دار و مدار ہے
جس کا مسکن قلب ہے۔ اکثر اعصاب کے مراکز جن سے قوتوں کے تحفظ میں مدد ملتی ہے
خود دماغ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سارے ایسے بھی ہیں جن کے مراکز نخاع
میں ہوتے ہیں۔ نخاع اوپر کی طرف سے دماغ سے متصل ہے۔ اسی کے مشارکت سے
دماغ اعصاب کی مدد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوت تخیل سے اسی وقت تخیل
کھن ہوتا ہے جب کہ حرارت قلب ایک محدود مقدار میں ہو۔ اسی طرح قوت ناظرہ کے
ذریعے فکر کا امکان اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ ایک خاص مقدار میں حرارت
پائی جائے کسی شے کے تحفظ اور تذکر کے لئے بھی یہی شرط ضروری ہے۔

دماغ قلب کی حرارت کو معتدل کرنے میں اس کی جو خدمت بجالاتا ہے اس کی
وجہ یہ ہے کہ تخیل، فکر، رویت اور حافظہ اور تذکر اس میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔
چنانچہ دماغ اپنے ایک حصے سے اس شے کو اعتدال بخشتا ہے جس سے تخیل کی درستگی
ہوتی ہے، دوسرے حصے سے ان اشیاء کو جن سے فکر، حافظہ و تذکر میں صلاحیت
پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے اس لیے اس کی حرارت بہت
قوی اور دافر ہوئی چاہئے تاکہ وہ تمام اعضا میں سرایت کر سکے۔ لیکن اس کے ساتھ
اس حرارت میں بھی جو اعضا میں سرایت کرتی ہے اعتدال کا پیدا ہونا ضروری تھا،
کیونکہ قلب کی حرارت فی نفسہ اس نقطہ اعتدال پر نہیں ہوتی جس کے ذریعے وہ اپنے
افعال کو خوبی کے ساتھ انجام دے سکے اس لئے دماغ دوسرے اعضا کی بہ نسبت
سرور بنایا گیا اور اس میں ایک ایسی نفسی قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے

حرارت قلب میں ایک محدود اعتدال پیدا ہوتا ہے جس اور حرکت کے اعصاب پر کھ
ارضی ہیں اور بالطبع خشکی کا اثر جلد قبول کر لیتے ہیں اس لیے تہذیب و تقاضا کے لیے
اس کی رطوبت کا باقی رکھنا ضروری ہے۔ اسی طرح حس کے اعصاب ایسی روج
غریزی کے محتاج ہیں جس میں مطلقاً غایت نہیں پائی جاتی۔ وہ روح غریزی جو دماغ
کے اجزاء میں سرایت کرتی ہے اسی نوعیت کی ہوتی ہے۔ چونکہ قلب میں شدت کی
حرارت پائی جاتی ہے لہذا ان اعصاب کے مراکز جن کے ذریعے ان کی قوتوں کا تحفظ
ہوتا ہے قلب میں متعین نہیں کیے گئے کہ ان میں خوراک خشکی پیدا ہو کر ان کے فوری تحلیل
نہ ہو جائیں اس لیے ان کے افعال کا مرکز دماغ اور نخاع کو قرار دیا گیا کیونکہ ان دونوں
میں بہت رطوبت پائی جاتی ہے اور یہ رطوبت اعصاب میں نفوذ کرتی اور ان میں
لچک پیدا کرتی ہے جس کی وجہ سے ان کی نفسانی قوتیں باقی رہتی ہیں۔ بعض اعصاب
اس امر کے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ رطوبت جو ان میں نفوذ کرتی ہے بالکل لطیف
مانی غیر لزجی ہو۔ اس کے برعکس بعض اعصاب کو لزجیت کی ضرورت ہوتی ہے۔
جن اعصاب کو غیر لزجی لطیف رطوبت کی احتیاج ہوتی ہے ان کے مراکز دماغ میں
پائے جاتے ہیں بخلاف اس کے جو اعصاب لزجی رطوبت کے محتاج ہیں ان کے
مراکز نخاع میں ہوتے ہیں۔ اور جن اعصاب کے لیے بہت کلیل رطوبت کی ضرورت ہے
ان کے مراکز اسفل فقار اور عصص (ریڑھ کی ہڈی) میں پائے جاتے ہیں۔ دماغ کے
بعد جگر اور اس کے بعد طحال کا درجہ ہے پھر اعضائے تولید ہیں۔ ہر عضو میں ایک
قوت ہوتی ہے جس سے جسمانی فعل کا صدور ہوتا ہے اس کی وجہ سے ایک عضو سے
خاص قسم کا لطیف جز و ملحہ ہو کر دوسرے عضو سے جالمتا ہے کیونکہ یہ لازمی ہے کہ
پیدا عضو دوسرے سے متصل رہے جیسا کہ اکثر اعصاب دماغ سے یا نخاع سے ملے
رہتے ہیں یا کوئی راستہ یا نامی ہو جو اس عضو سے متصل ہو جس کے ذریعے اس لطیف مادے کا
جرمان ہو۔ عضوی قوت اس کی خادم ہوتی ہے، یا میں جیسے منہ، پیش، گروہ
جگر، طحال وغیرہ، اور جب کبھی اس قوت کو دوسرے عضو پر عمل کرنے کی ضرورت
ہوتی ہے تو وہ اسی طریقے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ پھر اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے
درمیان گزرگاہ کے طور پر نالی ہو جیسا کہ دماغ کا فعل قلب پر ہوتا ہے۔ بہر حال

تمام اعضا میں سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے پھر دماغ کی اس کے بعد جگر
معدہ اور دیگر اعضا کی۔

اعضائے تولید کا فعل سب کے بعد شروع ہوتا ہے اور بدن میں ان کی
حکومت معمولی سی ہوتی ہے جیسے انشیں کا فعل اور ان دونوں کا حرارتِ ذکری اور
روحِ ذکری کو محفوظ رکھنا جن کی تولید اس زحیوان کے قلب میں ہوتی ہے جس کے
انشیں ہوتے ہیں۔ وہ قوت جو تولید کا باعث ہے انشیں میں پائی جاتی ہے اس کی
دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک تو مادہ کو تیار کرتی ہے جس سے اس حیوان کی تکوین
ہوتی ہے جو اس قوت کا حامل ہے دوسری حیوانی نوع کو صورت عطا کرتی ہے اور
مادہ کو اس صورت کے حصول کے لئے حرکت میں لاتی ہے جو اس نوع کے لئے مخصوص ہے
وہ قوت جو مادہ کو تیار کرتی ہے عورت کی قوت ہے اور جو صورت عطا کرتی ہے وہ
سرد کی ہے۔

وہ عضو جو مادہ حیوانی کے عطا کرنے میں قلب کی خدمت کرتا ہے رحم ہے
اور جو انسان یا کسی اور حیوان میں صورت عطا کرتا ہے ایک ایسا عضو ہے جس سے
منی کی تکوین ہوتی ہے۔ منی جب عورت کے رحم میں داخل ہوتی ہے اور وہاں اس خون
سے ملتی ہے جس کو رحم نے انسانی صورت کے قبول کرنے کے لئے تیار کیا تھا تو اس وقت
منی اس خون کو ایک ایسی قوت عطا کرتی ہے جس سے اس میں حرکت پیدا
ہو جاتی ہے اور اس سے رفتہ رفتہ انسانی اعضا سے ہر عضو کی صورت نیز انسان
کی مجموعی صورت کی تکوین ہوتی ہے۔ اس طرح وہ خون جو رحم میں موجود ہوتا ہے
انسان کا مادہ بنتا ہے اور منی مادہ کو حرکت میں لاتی ہے تاکہ اس میں صورت کا
حصول ہو۔

منی کو رحم کے خون سے وہی نسبت ہے جو النفہ کو دودھ سے ہے
جس طرح کہ النفہ دودھ کے لئے محض علتِ فاعلی ہے نہ وہ اس کا جزو ہے نہ اس کا
مادہ۔ اسی طرح منی رحم کے خون کا جزو ہے نہ اس کا مادہ جنین کی تکوین منی سے

ہوتی ہے، جیسا کہ جہاں دودھ انفہ سے پیدا ہوتا ہے، وہ رحم کے خون سے بنتا ہے، جس طرح وہی پھوڑے ہوئے دودھ سے، یا لونا تانبے سے، انسان میں منی کی تکوین ان ظروف کے ذریعے ہوتی ہے جن میں وہ پائی جاتی ہے، اور وہ چند رگیں ہیں جو جلد عانہ (زیر ناف) کے نیچے ہوتی ہیں۔ اس گل میں انٹیمین سے بھی کچھ بد ملتی ہے۔ یہ رگیں مجرئی قصب سے جا ملتی ہیں تاکہ منی ان کے ذریعے قصب کے منہ تک پہنچے اور وہاں سے رحم میں جا پہنچے اور اس کے خون میں حرکت پیدا کرے، اور اعضا کی تکوین ہو، نیز ہر عضو اور بدن کی مجموعی صورت کی تشکیل ہو۔ منی، ذکر کا آلہ ہے۔ آلات دو قسم کے ہوتے ہیں؛ موصلہ، مفارقہ۔ مثال کے طور پر طبیب کو لیجئے، ہاتھ اس کا ایک آلہ ہے، اسی طرح مبضع بھی ایک آلہ ہے جس کے ذریعے وہ عمل جراحی کرتا ہے۔ ساتھ ساتھ دوا بھی ایک آلہ ہے جس سے وہ علاج کرتا ہے۔ پس دوا آلہ مفارقہ ہے، طبیب اس میں ایک ایسی قوت پیدا کرتا ہے جس کے ذریعے مریض کے بدن کو صحت حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ قوت اس میں پیدا ہوتی ہے تو اس وقت وہ اس کو مریض کے جسم میں داخل کر دیتا ہے جس سے مریض کی طبیعت صحت کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے، خواہ وہ طبیب جس نے دوا ڈالی غائب ہو جائے یا مر جائے۔

یہی حالت منی کی ہے آلہ جراحی اپنا عمل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ ایک ماہر طبیب کے ہاتھ میں نہ ہو جو اس کو استعمال کر رہا ہے، اس طرح آلہ جراحی سے زیادہ ماہر طبیب کا ہاتھ کام کرتا ہے لیکن دوا اس قوت کے لحاظ سے اپنا عمل کرتی ہے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اس کے گل میں طبیب کی مہارت مطلقاً درکار نہیں۔ اسی طرح منی بھی قوت مولدہ ذکر یہ کا آلہ مفارقہ ہے اور ظروف منی اور انٹیمین وغیرہ تولید کے ایسے آلات ہیں جو بدن سے متصل ہیں۔

پس ان رگوں کی حیثیت جن کے ذریعے منی کی تولید ہوتی ہے اس قوت ریسہ کے مقابل میں جو قلب میں پائی جاتی ہے طبیب کے ہاتھ کی سی ہے جس کے ذریعے وہ دوا تیار کرتا ہے اور اس دوا میں ایسی قوت رکھتا ہے جو مریض کے جسم کو

صحت کی طرف لے جاتی ہے۔ اسی طرح وہ رگیں جنہیں قلب بالطبیعی استعمال کرتا ہے، ایسے آلات ہیں جن کے ذریعے منی میں ایک قوت پیدا ہوتی ہے جو رحم کے خون کو کسی حیوانی صورت کی تخلیق کی جانب حرکت دیتی ہے۔

جب خون منی سے ایسی قوت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرنے لگتا ہے تو پہلے اس چیز کی تکوین ہوتی ہے جس کو قلب کہتے ہیں۔ اس کے بعد دوسرے اعضا اور ان قوتوں کی تکوین ہوتی ہے جو قلب میں پائی جاتی ہیں۔ اگر قلب میں قوت غاذیہ کے ساتھ ایسی قوت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے مادہ تیار ہو جاتا ہے تو اس سے مادہ کے اعضا بنتے ہیں اور اگر قلب میں وہ قوت پیدا ہو جائے جو صورت عطا کرتی ہے تو نر اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ پس ان اعضا سے جو نر کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، ایسی شکل پیدا ہوتی ہے جو نر رکھتا ہے، اور ان اعضا سے جو مادہ کے لیے پیدا کیے گئے ہیں باقی تمام توانے نصیب پیدا ہوتے ہیں جو مادہ میں ہوتے ہیں۔ نر اور مادہ کی یہ دونوں قوتیں بیضہ ذکورۃ اور انوثۃ انسان میں جدا جدا پائی جاتی ہیں لیکن اکثر نباتات میں یہ ایک ہی فرد میں ہوتی ہیں، مثلاً اکثر ایسے نباتات جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں، ان میں ایک مادہ ہوتا ہے جس سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی انہیں ایک اور قوت بھی عطا کی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرتے ہیں۔ کیونکہ تخم میں صورت کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے، اور ایک ایسی قوت بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ قوت جس نے اس کو صورت کے قبول کرنے کی استعداد دی وہ قوت انوثۃ ہے۔ اور وہ قوت جس نے اس کو وہ مبدع عطا کیا جس کی وجہ سے وہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے قوت ذکورۃ ہے۔ حیوانات میں بھی اس قسم کے جانور پائے جاتے ہیں، اور ایسے جانور بھی ہوتے ہیں جن کی قوت انوثۃ تو رعبہ ترقی ہوتی ہے لیکن قوت ذکورۃ ناقص ہوتی ہے اور اپنا عمل ایک خاص حد تک کرتی ہے۔ اس کے بعد وہ ترقی کرتی ہے لیکن کسی خارجی قوت کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کی حالت اس حیوان کی سہا ہے جو حیوانی اندھے دیتا ہے، یا ان پھلیوں کے مانند ہے جو اندھے دیتی ہیں اور انہیں محفوظ رکھتی ہیں،

اس کے بعد ان کے نہاتے ہیں اور ان پر اپنی رطوبت ڈالتے ہیں جس طرح جس اندھے پر رطوبت پڑ جائے اس سے تو حیوان پیدا ہوتا ہے اور جس پر نہ پڑے وہ گندہ ہو جاتا ہے لیکن انسان کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں یہ دونوں قوتیں دو افراد میں تمیز حیثیت سے پائی جاتی ہیں اور ہر ایک کے خاص اعضا ہوتے ہیں جو مشہور ہیں۔ باقی اعضاء ان میں مشترک ہوتے ہیں۔ اسی طرح سوائے ان دو کے تمام نفسانی قوتوں میں بھی اشتراک ہوتا ہے۔ البتہ امور مشترکہ میں مرد کے اعضا میں زیادہ حسرات پائی جاتی ہے اور اس میں حرکت و تحریک کی قوت زیادہ ہوتی ہے اور ایسے عوارض نفسانی بھی جو قوت کی طرف مائل ہوتے ہیں جیسے غضب اور درشتی عورت میں نسبت مرد کے کمزور ہوتے ہیں۔

ایسے عوارض جو ضعف کی طرف مائل ہوتے ہیں جیسے رافت و رحم عورت میں زیادہ قوی ہوتے ہیں اس کے ساتھ یہ ناممکن نہیں کہ مردوں میں ایسے عوارض پیدا ہو جائیں جو عورتوں سے مشابہ ہوں اور عورتوں میں ایسے عوارض جو مردوں سے مشابہ ہوں۔ ہر حال ان خصوصیات کے اعتبار سے انسان میں مرد اور عورت کا امتیاز ہو سکتا ہے۔ لیکن قوتِ حارہ، تخیل اور ناطقہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا۔ خارجی اشیاء سے مختلف محسوسات کے ارتسامات حاصل ہوتے ہیں جو قوائے حارہ رئیسہ سے حواسِ خمسہ میں مد رک ہوتے ہیں اور ان محسوسات کے ذریعے قوائے تخیل میں تخیلات کا ارتسام ہوتا ہے جہاں وہ حواس کے ارتکات کے غائب ہونے کے بعد بھی محفوظ رہتے ہیں اس کے بعد ان تخیلات پر حکم لگایا اور بعض کو بعض سے مخلو ماکر تا ہے جس سے بے انتہا مرکبات بنتے ہیں، بعض ان میں سے صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔



ابن سینا

۳۵۰ھ تا ۴۲۸ھ

حالات زندگی

ابن سینا کا نام ابوعلی حسین بن عبدآصف بن سینا ہے، اور لقب شیخ الرئیس۔ عرب کے مشہور اطبا اور اکابر فلاسفہ سے ہے۔ وہ بخارا سی الاصل تھا اور اس نے ماوراء النہر کے ولایت میں نشو و نما پایا۔ اس کا باپ بلخ کا باشندہ تھا، اس کو نوح بن منصور کے عہد میں رجو کہ سامانی خاندان کے امر او بیٹھا بخارا میں ایک اعلیٰ عہدہ عطا کیا گیا اور خرمیان کا رجو بخارا کا ایک خاص شہر تھا، والی مقرر ہوا۔ علی کے والد عبد اللہ نے افشنا کی ایک عورت سے عقد کیا۔ افشنا خرمیان کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر ۳۵۰ھ مطابق گشت ۲۸۰ھ میں علی پیدا ہوا۔ اس کی ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی، اور اس کی تربیت میں مشغول ہوا۔

اپنی تعلیم و تربیت کے متعلق ابن سینا کا بیان ہے کہ اس نے دس برس میں قرآن شریف حفظ کر لیا اور علوم دینیہ و شریعت کاملہ کے مبادیات اور علم نحو کے اہم حصے سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ لوگ اس کے حافظے اور غیر موتقی ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ اس کے والد نے اپنے

مکان میں ایک عالم جید اشرف تامل کو بطور ہمان رکھا تھا اور اپنے بچے کی تربیت اس کے ذمے کی تھی۔ رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ چنانچہ علی خود ہی درس کا مطالعہ کرنے لگا اور ریاضیات و طبیعیات و منطق و ماوراء الطبیعیات کے ادنیٰ مسائل پر غور و غوض کرنے میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد ایک عیسائی استاد عیسیٰ بن یحییٰ نامی سے فن طب کی تکمیل کی جانب توجہ کی۔

مقررہ متن

ابن سینا ابھی سو لہویں سترھویں برس ہی میں تھا کہ اس کی طبی قابلیت کی وجہ سے اس کی شہرت مشرق و مغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ نوح بن منصور امیر بخارا نے ایک ایسے مرض کے سعالجے کے لئے اس کو طلب کیا جس سے وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطباء کی تدبیریں بے اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیسا جس سے اس کو صحت حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو بھیل دیا اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیض یاب کیا۔ اور اپنی کتابوں کے پیش ہوا ذخیرے اس کے سامنے رکھ دیے جس کی وجہ سے غلغلہ طیب کو اپنے خواہش مطالعہ کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا اس کے سامنے علمی جدوجہد کے لئے ایک وسیع میدان تھا اور وہ ان خوشگوار چیزوں سے اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہو رہا تھا۔

لیکن اتفاق سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا۔ اس کے جلنے کا الزم ابن سینا پر لگا یا گیا۔ خیال یہ کیا گیا کہ اس نے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا تھا اس کو اپنی حد تک رکھنا چاہتا تھا، تاہم دوسرے اس سے منتفع ہو سکیں۔

اس واقعے کے تھوڑے ہی عرصہ بعد جب ۳۸۵ھ میں امیر نوح نے وفات پائی اور اس کے مرنے کے ساتھ ہی اس کے خاندان کا زوال شروع ہوا۔ علی ہائیس برس کا تھا کہ اس کے والد نے انتقال کیا۔ اس نے علی کو حکومت کے بعض عہدوں پر مقرر کر دیا تھا۔ لیکن جب ان کا دوبارے علی کو فراغت حاصل ہوئی تو وہ بعض کتابوں اور رسالوں کی تالیف میں مشغول ہو گیا۔ جن کی تدوین کی فرمائش اکابر شہر میں سے اس کے ایک مخلص دوست نے کی تھی۔ جب اس کے والد کو مصیبتوں نے آگھیرا تو علی کے لئے بخارا میں رہنا دشوار ہو گیا۔ اس لیے اس نے وہاں سے کوچ کیا اور خرجان، خوارزم، خراسان، دغستان، دجسجہر، قرہ بن کے قریب

ایک غمخوار ہے) میں سکونت پذیر رہا۔ ان مقامات میں اس پر ایکس۔ مزمین بیماری کا طعنا ہوا۔ اس کے بعد وہ حرجان لوتا جہاں ایک رفیع المرتبت شخص ابو محمد شیرازی نامی سے اس کی شناسائی ہوئی اس نے غلی کے لیے ایک مکان فراہم کر دیا، جہاں اس کو طلباء کی تدریس کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ یہیں پر اس نے اپنی کتاب "قانون طب" کی ابتدا کی۔ یہ اس کی وہ اہم تالیف ہے جس نے اس کے نام کو حیات جاوید عطا کی۔ اور یورپ میں اس کی بہت بڑی شہرت کا باعث ہوئی۔ قانون ابن سینا اس وقت تمام علوم طبیہ کی اساس اور تمام اہل طب کی رہنما ہے جس کی نظیر صدیوں تک ملنی مشکل ہے۔

سیاسی کشمکش نے ابن سینا کو ترک وطن پر مجبور کیا جس کی وجہ سے اس کو اپنے بار و بار چھوڑنے پڑے اور اس کے علمی مشاغل میں بھی خلل واقع ہوا۔ کچھ دنوں بعد شمس الدولہ امیر ہمان نے اس کو اپنا وزیر بنایا۔ لیکن ابن سینا کی وزارت سے سیاہی ناراض تھے۔ انھوں نے اس کو قید کر دیا اور اس کے قتل کا مطالبہ کیا۔ سیاہیوں کی اس حرکت سے شمس الدولہ غضب آلود ہوا اور ابن سینا کو بڑی مشکل سے ان کے ہاتھوں سے بچا سکا۔ اس کے بعد ابن سینا ایک عرصے تک عامۃ الناس کی نظروں سے چھپا رہا۔ لیکن جب امیر کے آنتوں میں بیماری پیدا ہوئی تو اس وقت پھر اس کے دربار میں داخل ہو گیا اور کتاب "شفا" کے کچھ حصے کی تدوین شروع کی۔

ابن سینا ہر شام اپنے شاگردوں کو فلسفے اور طب کا درس دیا کرتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو اچھے کھانوں اور ہم مذاقوں کی صحبت مرغوب تھی۔ ہر شب درس کے اختتام کے بعد وہ گویوں کو طلب کرتا اور ہر موزوں طریقے سے ان کی امداد کرتا تھا اور اس طرح رات کا ایک حصہ اپنے شاگردوں اور احباب میں گزار دیتا تھا۔ جب شمس الدولہ نے انتقال کیا اور اس کا بیٹا والی ہوا تو اس نے ابن سینا کے سال پر نظر التفات نہیں کی اور اس سے روگردانی شروع کی جس کی وجہ سے شیخ الرئیس کو اس سے ایک عناد پیدا ہو گیا اور اس نے درپردہ اس کے دشمن اور حریف علاؤ الدولہ امیر صفہان سے خط و کتابت شروع کی لیکن یہ واقعہ طشت از بام ہو گیا اور اس کو اس فعل کی پاداش میں قلعہ میں نظر بند کر دیا گیا۔ کئی برس کے بعد وہ

اصفہان کی جانب بھاگ نکلا جہاں علاؤ الدولہ نے اس کو بہت کچھ سرفراز کیا اور کثیر بڑی بڑی جنگوں اور سفروں میں اس کو اپنے ہاتھ رکھا لیکن سفر کی ان مشقتوں نے اس کے قویٰ کو مضمحل کر دیا۔ اور اس کے ضعف میں جو پہلے ہی سے اس کی افراط عمل اور لہو لہب کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا مزید اضافہ ہوا چنانچہ اس کی آنتوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا۔ اس کے لیے اس نے ایک سریع الاثر تیز ذوا استعمال کی جس سے یہ مرض اور بڑھ گیا۔ ایک جنگ میں جس میں ابن سینا علاؤ الدین کے ساتھ ہمدان کی طرف گیا تھا اس کی تکلیف اتہا کو پہنچ گئی جب اس نے دیکھا کہ موت قریب ہے تو بارگاہ رب العالمین میں توبہ نصوح کی اور اپنے قیمتی مال و متاع کو غیرات کر دیا اور بالکل عبادت میں مشغول ہو کر تقارن الہی کی نیامی کرنے لگا۔ رمضان ۷۲۸ ھ میں اس نے وفات پائی اس وقت اس کی عمر ۵۵ برس کی تھی اس کے شاگرد و جرحانی نے اس کی سوانح حیات لکھی ہے جو یورپ میں ”جو جروس“ کے نام سے مشہور ہے اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں بھی کیا گیا جو یورپ میں شیخ الرئیس کی متعدد تالیفات کی اشاعت کا سبب ہوا۔

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے تھا کیونکہ اس نے باوجود اپنے خدمات کی ذمہ داریوں، دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت، لڑائیوں کی کشمکش اور خانگی نزاعات کی پریشانیوں کے کثیر التعداد مفید کتابیں لکھیں جو اس کی عظمت کو قائم رکھنے کے لئے بہت کافی ہیں اور جن کی وجہ سے اس کا اکابر حکمائے مشرق میں شمار ہوتا ہے، اس نے تنو سے زیادہ کتابیں لکھی ہیں اگرچہ کمال اور پختگی کے لحاظ سے ان میں یکسانی نہیں ہے تاہم ان میں سے اس کی فضیلت اور اپنے زمانے کے تمام علوم سے واقفیت اور پریشان حالی میں بھی عمل کی جانب میلان کا پتہ چلتا ہے اس کی اہم تالیفات آج تک محفوظ ہیں۔ اور اکثر اس کی ضخیم کتابوں جیسے قانون اور شفا کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا، اور کئی مرتبہ طبع ہوئیں۔ اس مختصر خاکے میں ہم شفا اور نجات کا کسی قدر تفصیلی بیان کریں گے۔

کتاب الشفا، مختلف علوم کا مخزن اور دائرۃ المعارف ہے، اس کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ اس کا ایک کال نسخہ جامعہ اکسفورڈ میں لٹا ہے اور نجات، شفا کا

خلاصہ ہے جس کو ابن سینا نے اپنے بعض احباب کی خوشنودی کی خاطر کچھ اضافہ اصل عربی نسخہ کاغذ کے بعد ۱۰۵۹ء میں بمقام روما طبع ہوا۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ منطق
۲۔ طبیعیات۔ ۳۔ ماوراء الطبیعیات۔ لیکن اس میں وہ خاص فصل جو ریاضی سے
متعلق ہے اور جس کا اشارہ مولف نے کتاب کے دیباچہ میں کیا ہے (اور جس کا
مذکرہ وہ طبیعیات اور ماوراء الطبیعیات کے درمیان ضروری سمجھتا ہے) مفقود ہے
یہ دونوں کتابیں کامل طور پر اور علیحدہ علیحدہ کئی مرتبہ لاطینی زبان میں طبع ہوئیں جن سے
ایک مجموعہ ۱۴۹۵ء میں بندقیہ میں طبع ہوا ہے اور یہ ذیل کی تفصیلات پر مشتمل ہے۔

۵۶

- ۱۔ منطق
- ۲۔ طبیعیات (جو کتاب الشفا سے متعین ہے)۔
- ۳۔ السماء والاعالم۔
- ۴۔ روح۔
- ۵۔ حیات حیوانی۔
- ۶۔ عقل
- ۷۔ عقل کے متعلق فارابی کا فلسفہ۔
- ۸۔ فلسفہ اولیٰ۔

ابن سینا کی منطق کی کتاب ”نافیہ“ کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا اور ۱۶۵۶ء
میں پیرس میں اس کی اشاعت ہوئی۔ اسی طرح علامہ شمولداز نے ابن سینا کی منطق
کا خلاصہ ”مجموعہ فلسفہ عربیہ“ کے نام سے شائع کیا ہے۔ ابن سینا کا فلسفہ ارسطو کے
تبعین میں کسی کے فلسفے سے کم نہیں، گو ہم اس کے اور نظریوں سے قطع نظر بھی کر لیں
جو یونانی فلسفی ارسطو کی مبادیات کے علاوہ اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں
جس میں اس نے کوئی بات فلاسفہ عرب کے لیے نہیں رکھ چھوڑی۔

ابن طفیل نے اپنی کتاب ”حی ابن یقطان“ میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے شفا کی
اسد میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ ”اس تصنیف میں اس کے اصلی خیالات کا
پتہ نہیں چل سکتا اور جو شخص ان سے واقف ہونا چاہتا ہے انہیں کتاب حکمت شرقیہ“
کا شکر کرے۔ یہ کتاب ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی۔ لیکن جن لوگوں نے اسس کا

مطالعہ کیا ہے ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا موضوع مشرقی طریقے پر وحدۃ الوجود کے اصول کی تعلیم ہے۔ لہذا اسی وقت ہمیں اس کی دوسری کتابوں پر اکتفا کرنا چاہیے جس میں وہ کبھی تو استقلال فکری کا اظہار کرتا ہے اور کبھی تقلدناقل کا انداز اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ خود ابن سینا نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے منطق میں اکثر فارابی کی تالیفات پر اعتماد کیا ہے جو شخص ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس کو اس کی تالیفات میں ایک مضبوط رابطہ نظر آئے گا اور وہ شیخ کے اس میلان کو بھی دیکھے گا جس کا اس نے علوم فلسفہ کی تفسیق و ترتیب میں شدت کے ساتھ اظہار کیا ہے اور ان کو ایک سلسلے میں (جس کے بغیر گزیر نہیں) منسلک کرنے کی کوشش کی ہے (ملاحظہ ہو کتاب تل و النخل از شہرستانانی نسخہ عربی صفحہ ۳۴۸ تا ۳۴۹)۔

”شفا“ میں علوم کی تین قسمیں کی گئی ہیں:-

۱۔ اعلیٰ علوم جن کو مادے سے کوئی تعلق نہیں اور وہ حکمت اولیٰ یا

ماوراء الطبیعیات ہیں۔

۲۔ علوم دنیا جو مادے کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ طبیعیات اور اس کے تابع علوم ہیں۔ یعنی وہ علوم جو ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی ظاہری حیثیت مادی ہے یا اس سے متفرع ہے۔

۳۔ علوم وسطیٰ وہ علوم ہیں جن کا تعلق کچھ ماوراء الطبیعیات سے ہے اور کچھ مادے سے اور وہ ریاضیات ہیں۔ ابن سینا نے ان کو علوم وسطیٰ میں اس لیے شمار کیا ہے کہ وہ بین بین ہیں۔ مثلاً علم حساب ایسی چیزوں سے مخصوص ہے جنہیں مادے سے طبعاً کوئی تعلق نہیں۔ لیکن مقتضائے حال کے لحاظ سے اس سے ایک گونہ اتصال ضرور ہے۔ اور علم ہندسہ ایسے موجودات کے ساتھ مخصوص ہے جن کا تخیل بغیر مادی اتصال کے ممکن ہے باوجود اس امر کے کہ ان کا جس میں کوئی وجود نہیں۔ تاہم بغیر مادی اشیاء کے ان کا قوام ممکن نہیں۔

البتہ موسیقی فنون آلات اور علوم بصری کو مادے سے قریبی تعلق ہے۔ اور ان میں جو طبیعیات سے زیادہ قریب ہیں اتنی ہی ان کو وقعت حاصل ہے۔ بعض وقت علوم خلط و طبع ہو جاتے ہیں۔ ان کی علیحدگی ناممکن ہو جاتی ہے

جیسے علم فلک کی حالت ہے کیونکہ وہ علم ریاضی ہے لیکن علم طبعی کے اعلیٰ طبقے سے مخصوص ہے۔

اس تقسیم سے بخوبی واضح ہو سکتا ہے کہ ابن سینا نے ارسطو کی کتابوں سے کس قدر استفادہ کیا ہے۔ اور جو شخص ابن سینا کی تالیفات پر نظر غائر ڈالے وہ کس نتیجے پر پہنچے گا کہ علوم کی تحقیق اور توضیح میں شاگرد استاد پر سبقت لے گیا، کیونکہ ارسطو نے فلسفہ نظری کی تین قسمیں کی ہیں: ۱۔ ریاضیات۔ ۲۔ طبیعیات۔ ۳۔ علم لاہوت۔ اس لحاظ سے اس نے ریاضیات کو فلسفے کی ایک شاخ قرار دی ہے اور ریاضیات سے ایسے فنون منسوب کئے ہیں جن کی بحث ماوراء المادہ میں ہوتی ہے یعنی وہ جو متحرک نہ ہوں اور مادے مندر ہوں اس کے بعد دوسرے علوم کا ذکر کیا ہے جیسے علم فلک، علم مریات، فن النجوم اور ان کو طبیعیات سے منسوب کیا ہے۔ تاہم اس کی تقسیم اس وضاحت اور تحقیق کے درجے کو نہیں پہنچی جیسی کہ ابن سینا کی تقسیم۔ (ملاحظہ ہو کتاب باوراء الطبیعیات از ارسطو کتاب ششم فصل اول اور طبیعیات از ارسطو کتاب دوم فصل دوم) لیکن وہ تفصیل و توضیح جس کی بنا پر ابن سینا کو امتیاز حاصل ہے صرف علوم کی تقسیم تک محدود نہیں بلکہ وہ مختلف فلسفیانہ نظریوں کو شامل ہے۔ ابن سینا نے اپنے پیشرو کی طرح وجود کے نظریے میں ممکن اور ضروری سے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اپنے چند خاص خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ہمیں مطلع ہونا ضروری ہے۔ اس نے موجودات کی تین قسمیں قرار دی ہیں: ایک وہ جو صرف ممکن ہے اور اس قسم میں تمام اشیاء داخل ہیں جو پیدا ہوتی ہیں۔ اور فنا ہو جاتی ہیں۔ دوسری قسم میں وہ اشیاء داخل ہیں جو بذاتہ ممکن ہیں، لیکن ایک خارجی سبب کی وجہ سے ان میں وجوب پایا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ موجود جس میں فنا و بقا کی قابلیت ہے۔ (جیسے دوائر اور فلک) اور وہ عقول جو بذاتہ ممکن ہیں اور بغیر سبب اول کے ان میں وجوب نہیں آسکتا یہ تمام دوسری قسم میں داخل ہیں۔ تیسری قسم اس برتر مرتبہ تک محدود ہے جو واجب بذاتہ ہے اور جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔ البتہ سینا نے صرف اس ہستی میں وجود و وحدت اور روح کے انحاء کو تسلیم کیا ہے اور دوسری قسموں میں وحدت اور وجود حادث ہیں جو اشیاء کی روح پر عارض ہوتے اور ان کے ساتھ متصل ہو جاتے ہیں۔

اس تقسیم پر ابن رشد نے اپنی تالیفات میں مختلف جگہ اعتراضات کئے ہیں اور اس کی تردید بھی کی ہے اور اس کے لیے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا صرف ایک عبرانی نسخہ پیرس کے قومی کتب خانہ میں پایا جاتا ہے۔ ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ جس چیز میں کسی خارجی سبب سے وجوب پایا جائے، جب تک وہ خارجی سبب فنا نہ ہو وہ بذاتہ ممکن نہیں ہو سکتی، لیکن جیسا کہ ابن سینا نے فرض کیا ہے یہ امر محال ہے کیونکہ سبب اول واجب الوجود ہے یہ کسی طرح محل فنا نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ابن رشد نے نہایت شدت کے ساتھ ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وحدت صرف عوارض ہیں جو اشیاء کی حقیقت کو لاحق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابن سینا نے وحدت عددی اور وحدت مطلقہ میں خلط ملط کر دیا ہے (حالانکہ وحدت عددی وحدت مطلقہ پر عارض ہوتی ہے) وحدت مطلقہ اور روح اشیا دونوں ایک ہیں اس روح سے وہ جدا نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ ابن سینا اس مسئلے میں متکلمین کا ہمنوا ہے کیونکہ وہ تمام کائنات ارضی کو ممکنات کے دائرہ میں شمار کرتے ہیں اور اس کو قابل تغیر قرار دیتے ہیں ابن سینا کو ان پر اس طرح نفوق حاصل ہے کہ اس نے ممکن اور واجب میں فرق بتلایا اور ایک روحی دیولانی وجود کو ثابت کیا۔

ابن رشد نے ابن سینا کی تقسیم کی غلطیاں واضح کرنے کے بعد اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "اس زمانے میں ہم ابن سینا کے اکثر متبعین کو دیکھتے ہیں جو اس کے خیالات کی اس طرح توضیح کرنا چاہتے ہیں کہ اس پر عائد کردہ اعتراضات رفع ہو سکیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن سینا کسی ایسے آدمی کے وجود کا قائل نہیں جو مستقل طور پر پایا جاتا ہے اور یہ اس کے خیال کے مطابق، ابن سینا کی ان تشریحات سے مستزح ہو تا ہے جو اس نے مختلف مواقع پر واجب الوجود کی بحث میں پیش کی ہیں۔ یہی اس کے اس فلسفے کی بنیاد ہے جو اس کی کتاب "حکمت مشرقیہ" کی روح روان ہے۔ ابن سینا نے اس نام کا اطلاق اس لئے کیا ہے کہ اس نے اس کو ان مشرقی فلاسفہ سے حاصل کیا تھا جو خدا اور دو ائمہ مساوی را فلک) میں وحدت قائم کرتے ہیں۔ یہ رائے ابن سینا کی رائے سے مطابقت رکھتی ہے۔"

لیکن اس مشرقی وحدت وجود کے عقیدے نے ابن سینا کی ان کتابوں پر جن کا تعلق فلسفہ مشائیہ سے ہے کوئی اثر نہیں چھوڑا اور اس سلسلے میں یہی پہلے بے بحث کی گات ہے۔

۲۹ جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے ابن سینا محکمین کا ہم نوا ہے لیکن فلاسفہ کے ساتھ اس کو عالم کے ازلی ہونے میں کوئی شک نہیں جو اللہ کی ازلیت سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کی ازلیت کا ایک خاص سبب ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہے (اور یہ سبب زمانے میں واقع نہیں ہوتا) اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ازلی الوجود ہے۔

ابن سینا اور دوسرے فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ سبب اول سے براہ راست (وحدت مطلقہ ہونے کی وجہ سے) صرف واحد اثر پیدا ہو سکتا ہے۔ اور اس کے لیے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود بذاتہ اپنی تمام صفات کے لحاظ سے واحد ہے تو اس سے ایک شے سے زیادہ کا صدور نہیں ہو سکتا کیوں کہ حقیقت میں اگر دو مختلف چیزیں اس سے صادر ہوں تو ان کا صدور مختلف جہتوں سے ہوگا جو اس کی ذات میں پائی جائیں گی۔ جب یہ دونوں جہت اس کی روح میں موجود ہوں تو لامحالہ ان کی روح یعنی ذات قابل انقسام ہوگی۔ لیکن ہم نے اس سے قبل اس کا محال ہونا ثابت کر دیا ہے (ملاحظہ ہو "مبادی و الطبیعیات" ابن سینا کتاب ہم فصل چہارم شہرستانی صفحہ ۸۳۔ غزالی "مقاصد الفلاسفہ")۔

ہم کہتے ہیں کہ جب ابن سینا کا یہ قول صحیح ہے کہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ سارا عالم صرف ایک ذات خداوندی سے جو کہ متعدد کائنات کا مجموعہ ہے کس طرح صادر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ابن سینا نے یہ دیا ہے کہ دوائر کی حرکت خدائے تعالیٰ سے بلا واسطہ صادر نہیں ہوتی اور مشائیین کی یہ رائے تو سب کو معلوم ہے کہ علت العلل کا اثر اس کوئی ارضی میں ایک حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے مادے کی تشکیل ہوتی ہے۔ خدائے تعالیٰ سے بلا واسطہ صرف عقل اول کا صدور ہوتا ہے یعنی اس دائرہ محیط کی عقل کا وجود دائرہ ثانیہ کی حرکت کا سبب ہے اور یہ دائرہ محیط اگرچہ فرد واحد سے صادر ہوتا ہے لیکن خود مرکب ہے کیونکہ اپنی عقل کے لحاظ سے اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ عقل اول

ابن رشد کہتا ہے کہ خود مشائخ کی رائے میں غلطی واقع ہوتی ہے کیونکہ اگر عقل و معقول عقل انسانی میں دونوں ایک ہیں تو غیر مادی عقل میں وجہ غلطی ایک ہوں گی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کا عقیدہ نہیں ہے اس کو فارابی اور ابن سینا نے بعض قدیم حکما سے لیا ہے جن کا خیال ہے کہ خیر و شر بالخصوص اور اضرار عام طور پر ایک ہی سبب سے صادر نہیں ہوتے۔

جب ہم اس مفروضے کی تعلیم کریں تو ہم ایک مفرد قاعدے پر پہنچتے ہیں وہ یہ کہ ایک محیط اور مفرد سبب سے بلا واسطہ صرف مفرد اثر ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ ابن رشد کا بیان ہے کہ اس رائے کو ارسطو سے منسوب کرنے میں غلطی کی گئی اور یہ ارسطو کے اس قول میں وحدت کے معنی کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے جہاں اس نے کائنات کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ ایک وحدت ہے یا مجموعہ حیات ہے جس سبب اول مفرد سے صادر ہوتی ہے۔

میمونید جو ابن سینا کے تمام نظریوں کو معلم ارسطو کے خیالات کے مطابق قرار دیتا ہے اس مفروضے کو کسی دوسرے کی جانب منسوب کرنے میں مطلقاً پس و پیش نہیں کرتا (لاحظہ ہو کتاب "مرشد الحیران" تالیف میمونید قسم ثانی بایموں باب) اور یہ غلطی مسیحی مدارس میں قرون وسطیٰ کے دوران میں رائج ہوتی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برت اعظم نے اس مفروضے کو ارسطو اور اس کے شاگردوں اور تعلیم میں اس کے دوسرے متبعین (بجز ایک حکیم کے جس کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک وحدت بسیط سے دو اشیاء کا صدور ہو سکتا ہے اور وہ مادہ عام اور شکل عام ہیں) سے منسوب کیا ہے۔

اور فلاسفہ کے مانند ابن سینا عام موجودات پر خدا کے علی الاعمال کا قائل ہے نہ کہ خاص اشیاء پر اور نہ ان حوادث پر جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں۔ اور جزئیات کے علم کو دوائر کے نفوس کی جانب منسوب کرتا ہے اور انہی نفوس کی وساطت سے خدا کے تعالیٰ کا علم موجودات ارضی سے متعلق ہوتا ہے۔ ابن سینا کے مفروضے کے مطابق دوائر کے نفوس میں قوت تخیل پائی جاتی ہے جس کے ذریعہ ان کو غیر محدود اشیاء کا علم ہوتا ہے کیونکہ ابن سینا کو سوائے اس کے گریز نہیں کہ ان حوادث کے علم کو جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں اور اشیاء مفردہ کے حکم کو یا تو

مقول دوائر سے منسوب کرے یا عقل الہی سے۔ اور ان خاص اشیائے ارضیہ کا جو مفروضہ اپنی علت قریبہ کی جانب رد عمل ہوتا ہے۔ اور ان کی صورتیں ڈوائر میں سرسجھا لغو ذکر قی جاتی ہیں اور ایک شے سے دوسری شے اور ایک علت سے دوسری علت کا اتصال ہوتا جاتلہئے یہاں تک کہ یہ تمام سبب اول سے متصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ابن رشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ مفروضہ صرف ابن سینا کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ اس نے اس کی تردید بھی کی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ خیال جو اس سے متصل ہے اور ان کا مقصد علیہ ہے۔ جس طرح جو اس کی نسبت اجرام سماویہ سے ممکن نہیں اسی طرح خیال کو ان سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ادراک کو اجرام سماوی کی جانب منسوب کرنا درست ہے۔ اور اس ادراک کی نوعیت اس ماہر فن کی ادراک کی طرح ہے جو کسی تالیف یا صورت یا عمارت یا مجسمے کو اپنے ذہن میں پیدا کرتا ہے قبل اس کے کہ انھیں حیر فکر سے قیروجو دیں لے آئے۔

لیکن اس ادراک اور خیال سے اس کو ام مقصود کا ایک عام اور نوعی علم حاصل ہوتا ہے، نہ کہ تفصیلی۔ اس لیے اگر ہم یہ فرض کریں کہ اجرام سماوی کا ایک خیال ہوتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس خیال کو خاص عرضی موجودات سے بھی تعلق ہو میند بجا بال مثالوں اور توضیحوں سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ ابن سینا نے اپنے اس مفروضے سے سبب اول اور موجودات عرضی میں ایک قربت پیدا کرنی چاہی تھی اور اس تقریب کے لیے اس نے پے در پے ملحقے ایجاد کیے جن کی وسالت سے قوت مجرودہ اور تمام مادی موجودات میں اتصال پیدا ہو جائے۔ اور یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ابن سینا نے مختلف مواقع پر ارسطو کے خیالات کی اتباع سے گریز کیا ہے اور ابن رشد نے اس کے برعکس صرف ارسطو کے فلسفے کی قوت کو ثابت کیا اور اسی کے خیالات اور اس کے مبادی کی تائید اور اس کے افکار کی تحقیق میں لگا رہا، اس لیے اس نے ابن سینا کے خاص نظریوں کو کچھ اہمیت نہیں دی اور اکثر ان کی مخالفت ہی کی ہے (ملاحظہ ہو مرشد البحران جزو اول صفحہ ۲۳۱ ملحوظہ، تالیف میمونید) نظریہ نفس کی ابن سینا نے خاص توجہ کے ساتھ ترمیم کی ہے۔ پہلے تو اس نے کامل تحقیق کے ساتھ توانی نفسانی کے

متعلق آرسطو کی تقسیم اور عقل موثر اور عقل متاثر کے نظریے کو نقل کیا ہے اس کے بعد آرسطو کے نظریوں پر اہم مشرحوں اور ملحوظات کا اضافہ کیا ہے۔ اس نے نفس بشری کے قوی کی جو قیاسی تقسیم کی ہے اس میں تمام حکماء عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور ان کے نقش قدم پر قردان و غلطی کے فلاسفہ مدین اور بعض حکماء جدید بھی چلے ہیں۔ مندرجہ ذیل وہ تقسیم قیاسی ہے جو ابن سینا نے پیش کی ہے:-

۱۔ خواص ظاہری یا حواس خمسہ۔

۲۔ خواص باطنی

۳۔ خواص محرکہ

۴۔ خواص عاقلہ۔

اور ہر خاصہ کی اس نے بہت سی ذیلی قسمیں کی ہیں۔ اس نے قوت و ہمت کا قسم ثنائی کی فصل ثالث میں ذکر کیا ہے جس کے ذریعے حیوان اپنا حکم نافذ کرتا ہے، جیسا کہ انسان قوت فکر یا نال کے ذریعے کیونکہ قوت و ہمت ہی کے ذریعے بکری کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے چوٹے بچوں کی نگہداشت کی ضرورت ہے اور ان کو بھیرے کا خطرہ لگا ہوا ہے۔

۶۲

ابن سینا کے پیشرو فلاسفہ نے اس قوت اور قوت متخیلہ میں غلط فہم کر دیا تھا ابن سینا کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تین حصوں کو قرار دیا ہے۔ نفس بشری عقل موثر کے تعلق کے بابت ابن سینا نے اپنی کوئی مستقل رائے پیش نہیں کی۔ عرب کے حکماء کی طرح اس نے بھی ان تمام چیزوں میں جن کا نفس بشری کو علم ہوتا ہے اس تعلق کے ادراک کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لئے ابن سینا نے نفوس کو جدوجہد کرنے کی نصیحت کی ہے۔ لیکن اس نے مادے کے مغلوب کرنے اور اس کی آلائش سے نفوس کو پاک کرنے پر بہت زور دیا ہے۔ یہاں تک کہ نفس الہام الہی کے حاصل کرنے کے لئے ایک پاک صاف ظرف بن جائے (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعة فصل نہم)۔ ابن سینا کہتا ہے "نفس عاقلہ کا حقیقی کمال مخفی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے جس میں تمام موجودات کی صورت اور ان کی ترتیب اور خیر عام جو کہ تمام اشیا میں سرایت کیے ہوئے ہے (اور جو کائنات کا

قائدۂ اعلیٰ ہے اور ہوا و روح عالی اور وہ نفوس جو اجسام سے وابستہ ہیں اور اجرام عالمیہ اور ان کے خواص و حرکات تمام کے تمام اس میں شرح و بسط کے ساتھ موجود ہیں۔ اس طرح نفس مجموعی حیثیت سے عالم عقلی کے مثال ہو جائے اور اس کو کامل اشیاء جیسے جمال تام، خیر تام اور مجد نام کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے لیکن جب تک ہم اس عالم ارضی اور ان اجسام میں مقید ہیں ہم اس سعادت سے واقف نہیں ہو سکتے کیونکہ ہم کو مختلف خواہشات گھیرے ہوئے ہیں اور جب تک کہ ہم خواہشات نفسانی اور گونا گوں فتنوں سے نجات حاصل نہ کر لیں ہم اس سعادت کاملہ کے متعلق نہ بحث کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی تحصیل پر قادر ہیں البتہ نفسانی آلائش سے پاک ہونے کی صورت میں ہم کو اپنے نفوس میں اس سعادت کا کچھ تحمل ہو سکتا ہے بشرطیکہ شکوک رفع ہو جائیں اور ہماری بصیرت روشن ہو جائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اس دنیا و مافیہا سے نجات حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم عقلی سے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا تعلق پیدا نہ ہو جائے اس کا اشتیاق اس کو اپنی جانب نہ کھینچ لے، اور اس کے ماوراء پر توجہ کرنے سے نہ روکے اس قسم کی سعادت فضائل اور کمالات کے اکتساب بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

دوسرے مقام پر ابن سینا کہتا ہے کہ "بعض ایسے صاحب طبیعتہ پاکیزہ شخص پائے جاتے ہیں جن کے نفوس طہارت اور عالم عقلی کے قوانین سے تعلق کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے ذریعے وہ الہام کو اخذ کرتے ہیں اور عقل موثر کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ بعض ایسے بھی ہیں جن کو عقل موثر سے متصل ہونے کے لیے درس دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بغیر واسطے کے ہر چیز کو جانتے ہیں۔ یہ اصحاب عقل مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برتر ہے جس سے ہر بشر کا فیض یاب ہونا ممکن نہیں ملاحظہ ہو شہرستانی صفحہ ۲۸۴ نسخہ خیرا جزو ۲ صفحہ ۳۳۱ تا ۳۳۲ تحلیل طبیعات ابن سینا کا آخری حصہ۔

رئیس کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مراد انبیاء کرام ہیں جو وحی ربانی سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ جب تک کہ اس کو اس بات کا اعتراف ہے کہ نفس بشری اور عقل اول میں ایک طبعی علاقہ پایا جاتا ہے اور

انسان کو عقل مکتب سے درس حاصل کرنے کی دائمی ضرورت نہیں اس وقت تک نبوت کا امکان اس کے قول سے لازم آتا ہے۔

مندرجہ بالا تصدیقات سے یہ واضح ہو گا کہ شریعیات سماوی اور اخلاقیات نے ابن سینا کے مبانیات پر کافی احاطہ کیا ہے۔ وہ اپنی پاکیزہ زبان کے استعمال میں ایسے بے باکانہ خیالات سے جو دین کے مخالف ہوں کو سوں دور ہے۔ جن کا ابن رشد قائل ہے اور جن کی اس نے توضیح بھی کی ہے۔ معتزب قارئین پر واضح ہو جائے گا کہ کس حد تک ابن رشد نے عقل کے سلسلے میں ابن سینا کی رائے کی اتباع کی ہے۔ ابن سینا نفس بشری کی وحدت کا قائل ہے جس کے لیے مادہ ہوتا تو ہے لیکن جسد سے علیحدہ۔ یہ مادہ اس کی ذات کا محافظ ہوتا ہے۔ لیکن مکان یا زمان سے متعلق نہیں۔ (ملاحظہ ہو مرشد حیران جزو ۱ ص ۳۳۲ ملحوظہ ۲)۔

علوم فلسفہ کے ہر ایک شعبے میں ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے میں جدید نظریوں کا اضافہ کیا ہے لیکن شیخ الرئیس نے جس قدر بھی اضافہ کیا ہے اس سے ارسطو کے فلسفے میں مجموعی طور پر کوئی اہم اضافہ نہیں ہوا۔

تاہم ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کے تمام اجزاء کو ایک اعلیٰ نظام اور محکم تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اور جدید افلاطونی مذہب (نوفلاطونیت) کے ذریعے اس کا دائرہ وسیع کیا۔

بلاشبہ ابن سینا قرون وسطیٰ میں فلسفہ ارسطو کے اکابر اساتذہ سے ہے۔ اگرچہ اصول اسلام کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے اس سے بہت سی لغزشیں ہوئیں تاہم اس نے ارسطو کے فلسفے کے ان اصول میں جن کی دین صیغ کے ساتھ مطابقت ممکن نہ تھی کوئی نمایاں تغیر نہیں کیا۔ اور بلاشبہ امام غزالی نے اپنی کتاب "تہافت الفلاسفہ" میں اس مقصد کی تکمیل کی ہے۔

ابن سینا پر ایک نظر

ہم نے اختصار کے ساتھ شیخ الرئیس کی زندگی کے جو عام حالات بیان کیے ہیں

ان سے اس کی حیات کا ایک سرسری خاکہ پیش نظر ہوتا ہے۔ جب کوئی مورخ ابن سینا کی نفسیات اور اس کے اخلاق کا یقینی علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو بہت کچھ پیشانیوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور جو عقل اس کے حالات سے واقف ہو اس پر ظاہر ہے کہ ابو عبید جرجانی نے (جس نے اس کے حالات نقل کیے ہیں) شیخ الرئیس کی زندگی کے محض ایک سطحی حصے پر روشنی ڈالی ہے لیکن میں خود غوص کے بعد عمقاً نظر ڈالنے سے اس کے کسی قدر تفصیلی حالات کا پتہ چلتا ہے۔ چند ایسے واقعات بھی ہیں جن سے ابن سینا کے اخلاق اور عقل پر ضمیمہ روشنی پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ابن سینا اپنے ابتدائی عمر سے انہی رائے میں متسل تھا جو ان میں اس کی عمر میں ترقی ہوتی گئی اس کے استقلال میں بھی پہنچتی ہوتی گئی اور استقلال انسانی اخلاق کا ایک اعلیٰ جوہر ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے باپ اور بھائی اسماعیلیہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ان دونوں سے نفس اور عقل کے متعلق اس قسم کی باتیں سنا کرتا جن کو اس کے باپ اور بھائی تو پسند کرتے لیکن نہ اس کی عقل ان کو قبول کرتی اور نہ اس کا نفس ان سے مطمئن ہوتا۔ اسی وجہ سے وہ ان باتوں سے اصرار رکھتا۔ رائے کا یہ استقلال اور نفس کی مضبوطی اس کی فکر اور ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن بلاشبہ نفس کی مضبوطی اس کے عجب کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ اور عجب میں برائیاں بھی ہوتی ہیں، اور خوبیاں بھی۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا کے اس عجب سے اس کو بہت کچھ فائدہ ہوا، کیونکہ اس سے اس کے اخلاق میں ترقی ہوئی اور مقاصد میں بلندی پیدا ہوئی۔ اور مثل اعلیٰ سے قرب ہوتا گیا۔ یہ امر حقیقی نہیں کہ اس نے اپنے علمی تفوق اور وسعت کو ایسے الفاظ میں پیش کیا ہے جس سے نخوت ٹپکتی ہے۔

اس کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بالبطع ذکی تھا اور تمام علوم و سائنس پر عبور رکھتا تھا اور اس کو بغیر کسی ظاہری یا باطنی وقت کے آسانی کے ساتھ اعلیٰ افکار کے استنباط کی قدرت حاصل تھی۔ گویا اس کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی۔

ہر قوم میں ایسے فلسفی گزرے ہیں جو دورانِ بحث میں بہت محکلف و مشتت اور دشواریوں کے بعد اصل حقیقت سے فیض یاب ہوئے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنی دکاوت کے لحاظ سے یکتائے زمانہ تھا ابن سینا کی دکاوت کا ظہور اس کے ہم سن اور ہم استعداد افراد میں نمایاں ہونے سے بہت قبل ہو گیا تھا۔ ابن سینا نے اپنے دس و تعلیم کی تکمیل اپنی عمر کے دوسرے دہے کے آخر میں کر لی تھی۔ اس کی زندگی عجائبات کا مجموعہ اور مردانگی کا اعلیٰ نمونہ تھی۔ اس کو اپنے زمانے کے مشہور علوم پر کافی دسترس حاصل تھا، جن کا اس نے اکتساب کیا حفاظت کی اور ان کی تحلیل کی اب اس کے نفس میں یہ تمام علوم متحضر ہو گئے اور وہ پختہ ہو گیا۔ اور اس کے علم میں کامل جلا پیدا ہو گئی۔ ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ مرد زمانے سے اس کے علم میں کچھ بھی اضافہ ہوا ہو، البتہ خدا سے تعالیٰ نے جو ذرائع اس کو عطا کیے تھے ان کو اس نے بہترین طریقے پر استعمال کیا۔ جب غفوانِ شباب ہی میں وہ تمام علوم کی تحصیل سے فارغ ہو چکا تو اس کے بعد نہ اس کے علم میں کسی طرح کا اضافہ ہوا اور نہ کسی نئے علم کی اس نے تحصیل کی، بلکہ اس کی فطرت سلیم، روشن بصیرت، طاقتور عقل اور قوی ارادے نے اس کی مدد کی اور اس کی باقی ماند و عمر میں ان تمام بنیادی علوم کی محافظت کی جو غفوانِ شباب ہی سے اس کے نفس میں نقش ہو گئے تھے اور جن کی تہذیب و ترتیب میں اس نے بہت کچھ کوشش کی تھی۔

ہمارے اس قول کی کہ ابن سینا کی عقل فلسفے کے لئے تخلیق کی گئی تھی اس امر سے تائید ہوتی ہے کہ دوسروں کے بہ نسبت اس کے نزدیک عقلی علوم کا مطالعہ بہت آسان تھا۔ اور تمام علوم کو سرعت کے ساتھ جمع کرنے اور ادنیٰ سی توجہ سے ان پر کافی دسترس حاصل کرنے کے بعد تصنیف و تالیف کا کام اس کے لیے بہت آسان اور صریح الحصول ہو گیا تھا۔ وہ ان حکماء میں نہیں تھا جو اپنے مکتوبات پر طویل عرصے تک نظر ثانی کرتے رہتے ہیں اور تنقید و تبصرے کے بعد کاٹ چھانٹ میں بہت کچھ مدت صرف کر دیتے ہیں۔ برخلاف اس کے ابن سینا اپنے فلسفے اور حکمت میں بہت فیاض تھا۔ وہ جن نظریوں کو ایک بار ثابت کر دیا ان میں پھر کسی قسم کی ترمیم نہ کرتا نہ تنقیح و تصحیح میں اس کو کوئی تردد ہوتا نہ اپنے

فتوہات کی صحت میں اس کو شک ہوتا۔ اس کی تائید میں وہ کثیر التعداد کتابیں ہیں جن کی ابن سینا نے تالیف کی ہے جن میں تمام کی تمام اہمیت رکھتی ہیں اور جن میں سے بعض کی تالیف تو اس نے عین شباب کے زمانے میں کی ہے کیوں کہ خود اس کی عمر کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ اٹھاون سال سے متجاوز نہیں ہوئی تھی۔ مندرجہ بالا بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ کے اوصاف میں سے اس کی کثرت کار اور پھر سرعت کے ساتھ اس کی تکمیل بھی ایک نیا یاں صفت ہے۔ وہ بعض خصوصیات میں جرمنی فیلسوف گوٹے کے مشابہ ہے کیونکہ گوٹے نے اپنا دو ماہ "فوسٹ" دو جلدوں میں لکھا ہے اور ان دونوں جلدوں کے درمیان تقریباً ساٹھ برس کا وقفہ گزارا تھا اسی طرح ابن سینا نے شفا کی پہلی جلد اس وقت مرتب کی جب کہ وہ امیر شمس الدولہ کا مصاحب تھا اس کے بعد اس نے متعدد دطول و نقول کے ساتھ اس کام کو جاری رکھا یہاں تک کہ اس نے اس کتاب کو اس وقت مکمل کیا جب کہ وہ امیر علاؤ الدولہ کی معیت میں تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے خوجہ اپنے شباب کے زمانے میں لکھا تھا آخری زمانے تک رجب کہ حکمت میں اس کی قدامت ثابت ہو چکی تھی، اسی پر قائم رہا۔ یہی حالت گوٹے اور اس کی لازوال کتاب "فوسٹ" کی ہے۔ شیخ رئیس کی کتاب "شفا" بھی اس کے نام کتب حکمت میں وسعت اور افادی نقطہ نظر سے ایک نہایت اہم مرتبہ رکھتی ہے۔

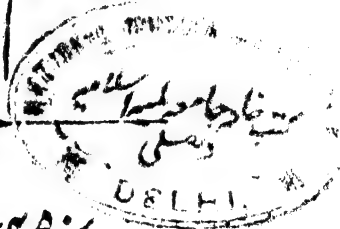
ابن سینا کے عقیدے کے متعلق بعض ایسی روایتیں منقول ہیں جو محض خرافات اور توہمات پر مشتمل ہیں۔ علامہ جرجانی اور دیگر مؤرخین کی معتبر روایتوں سے جو صحیح خبریں مروی ہیں ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شیخ رئیس کو جب کبھی کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو وہ وضو کر کے جامع مسجد کا رخ کرتا اور نماز پڑھ کر خدا سے اس مشکل کو آسان کرنے کے لئے دعا مانگتا۔ اس سے ابن سینا کے قوی مذہبی جذبے کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لیے یہ کہنا بجا ہو گا کہ اس کا ایمان اس کی ذکاوت کا ایک جزو تھا اور واجب الوجود پر اس کا اعتقاد اس کی ذکاوت کے ظہور کا ایک قوی سبب تھا۔

جرجانی کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن سینا کے تمام قوی مضبوط تھے

اور محبت کا جذبہ ان پر غالب تھا اور اسی کے معنوی اور مادی مظاہر نے شیخ کو اپنی جانب کھینچا اور اس کو ایسے مشاغل میں مبتلا کیا جن سے اس کا مزاج متاثر ہو گیا اور اکثر بیمار یوں نے اس پر حملہ کیا۔ اگر واقعی یہ صیغ ہے تو گو اہل بحث کے نزدیک اس قسم کے صفات حیرت انگیز تکیوں نہ ہوں لیکن جس زمانے سے کہ علامہ قرائید نے قوت جب جنسی اور مواہب عقلیہ پر نظر غائر ڈالی ہے اہل ذکاوت کے اس قوی جذبے کا مطالعہ ان کے نفوس کی مخفی قوتوں اور ان کی زندگی کے عقلی اور قلبی اسرار کی دریافت کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ بن گیا ہے یہ رموز جو تالیف فلسفہ میں بطور تلخ بیلن کیے گئے ہیں انہوں نے ان علمائے نغیات کی نظر میں جو نفس کے قوی اور اس کے مواہب کی تحلیل کرتے ہیں بہت اہمیت پیدا کر لی ہے اور اس بحث نے ایک متقل علم کی شکل اختیار کر لی ہے جس کا نام نفسی تحلیل "Psycho-analysis" رکھا گیا ہے۔



امام غزالی



۱۵۵۰ تا ۱۵۰۵

۱۵۰۵ تا ۱۱۱۱ھ

آپ کا اسم گرامی ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے۔ عام طور پر آپ کو غزالی سے منسوب کرتے ہیں۔ آپ اپنے زمانے کے علمائے کلام میں نہایت بلند مرتبہ رکھتے ہیں، اور مذہب شافعی کے ائمہ سے ہیں۔ آپ کی ولادت خراسان کے ایک شہر طوس میں ۴۵۰ھ میں ہوئی۔ ابتدا میں آپ نے اپنے ہی شہر میں علوم کی تحصیل کی، اس کے بعد مزید تکمیل کے لیے قیسا پور کا قصد کیا۔ پچھن سے آپ میں اعلیٰ ذکاوت اور غیر معمولی نجابت کے آثار نمایاں تھے۔ علوم کلام اور فنون فلسفہ میں آپ کے کمال تبحر کی وجہ سے سلطان ملک شاہ بلوچی کے وزیر نظام الملک نے آپ کی جانب خاص طور پر توجہ کی، اور مدرسہ نظامیہ جس کو اس نے بغداد میں قائم کیا تھا، آپ کے تفویض کیا۔ اس وقت امام غزالی کا

کنینتیس برس کا تھا۔ اور اس زمانے کے علمائے آپ کا خاص مزیدہ تھا۔ کچھ برس بعد آپ نے مدرسہ نظامیہ کو چھوڑ دیا اور حج کے فریضہ کی ادائی کے لیے مکہ کا رخ کیا۔ اس مقدس فرض سے فارغ ہونے کے بعد دمشق و بیت المقدس اور اسکندریہ کے جامع مسجدوں میں درس دیتے رہے جب آپ اسکندریہ میں تھے اور یوسف بن اشعین امیر مراکش سے (جو امرائے مرابطین سے تھا) ملنے کے لیے مغرب کا رخ کرنے ہی کو تھے کہ ناگہاں یوسف کے مرنے کی خبر پہنچی۔ اس لئے طوس کی طرف لوٹے اور جہان نگر کے لیے خود کو وقف کر دیا اور صوفیانہ زندگی گزارنی شروع کی اور بہت سی کتابیں تالیف کیں جن کی غایت دوسرے ادیان اور خلفہ پر دین اسلام کی فضیلت ظاہر کرنی تھی۔ اسی بنا پر آپ کا لقب حجتہ الاسلام اور زین الدین ہوا۔

آپ کی کتابوں میں سب سے مشہور ”احیاء علوم الدین“ ہے جو علم کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے یہ چار ابواب پر منقسم ہے پہلے میں شعیار مذہبی سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرا ان قوانین سے متعلق ہے جو حیات دنیوی کے حالات سے مختص ہیں تیسرے میں ان ہلکات سے بحث کی گئی ہے جن کا ازالہ ضروری ہے اور چوتھے میں ان منجیات کا ذکر کیا ہے جن کا اکتساب لازمی ہے۔ اس کے بعد آپ تالیف کے کام کو چھوڑ کر نوשאپور کی طرف لوٹے تاکہ مدرسہ نظامیہ کی تنظیم کریں۔ پھر طوس کا رخ کیا اور صوفیوں کے لیے ایک خانقاہ بنوائی۔ اور آخری ایام عبادت اور غور و فکر میں گزارے۔ اور فہم السلام میں رحلت فرمائی۔

آپ کی زندگی کی تحقیقی حالات موسیو دی ہامیر نے کتاب ”ایہا الکولد“ کے جرمنی کے ترجمے کے مقدمے میں بیان کیے ہیں۔ جو غزالی کی کتابوں میں اخلاق کی ایک کتاب ہے۔ جن چیزوں کا ہم یہاں خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ غزالی کے حیات فکری کی تاریخ اور آپ کا وہ درجہ ہے جو آپ کو فلاسفہ اسلام میں حاصل ہے اور نیز وہ اثرات میں جو آپ نے اپنے زمانے کے خلفے پر چھوڑے۔ ان مسائل کے حل کرنے کے لیے خود غزالی نے اپنی کتاب ”المنقذ من الضلال“

میں ہماری رہبری کی ہے جس میں موجودات کے حقایق کی تشریح کی گئی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام اور موسیٰ ثمود کہہ رہے تھے "مبادی فلسفہ عرب بڑا اپنے ایک مقالے میں اس کتاب کی مکمل شرح لکھی ہے اور ثمود کہہ رہے تھے "غزالی کا افضل عربی نسخہ فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے جس میں بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ تاہم وہ بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

اس رسالے میں امام نے ان سوالات کے جواب دئے ہیں جو آپ کے ایک دوست نے کیے تھے۔ پہلے آپ نے ان دقتوں کا اظہار کیا ہے جو مختلف فلسفیانہ تعلیمات اور مبادی میں انیاز کرنے، اور کھڑے کھولنے کے پیمانے میں لاتی ہوئیں۔ اور اس جدوجہد کا بھی تذکرہ کیا ہے جو حق کی تلاش میں ہیں برس کی عمر سے جاری رہی۔ آپ فرماتے ہیں کہ "فلاسفہ دینیہ و حکمیہ کے مبادی کی تعلیم حاصل کرنے اور ان پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھے ہر چیز میں شک ہونے لگا اور میں انکار مطلق کے غار میں گر پڑا اور مجھے ایسے امور میں شبہات پیدا ہو گئے جن کی جانب حس رہبری کرتی ہے اور جو اکثر اوقات ایسے احکام لگاتی ہے جو عقل کے منافی ہیں۔ اسی طرح عقل بھی غزالی کی کٹھنی کے لیے کافی نہیں؛ کیونکہ کوئی شے عقل کے مبادی کی صحت کو ثابت نہیں کر سکتی اور بیداری میں ہم جس شے کو اس یا عقل کے ذریعے حقیقی سمجھ رہے ہیں وہ صرف اس ربط کی وجہ سے ہے جو شے ہماری موجودہ حالت کے ساتھ رکھتی ہے، لیکن کیا ہم کو اس امر کا کامل یقین ہے کہ اس کے بعد کوئی اور ایسی حالت نہیں جس کو بیداری کے ساتھ وہی نسبت ہو جو بیداری کو نیند کے ساتھ ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت جس کو ہم عقل کے ذریعے بالکل حقیقت پر مبنی سمجھ رہے ہیں محض ایک بے حقیقت خواب ہو؟ بالآخر غزالی نے اپنے انکار کی حالت سے رجعت کی، لیکن عقلی قوت کے ذریعے نہیں بلکہ حقیقت سے بحث کرنے کے دوران میں آپ نے فلاسفہ و تشکیلیں باطنیہ کے مبادی پر غور و توجہ کیا اور صرف تصوف و مثال انجذاب ہی میں (جس سے صوفیا بخوبی واقف ہیں) راہ ہدایت پائی۔

گو صوفیا کے مبادیات پر غزالی نے کوئی ایسا نمایاں اثر نہیں چھوڑا لیکن تاریخ فلسفہ عرب

پر ان کا اثر عظیم اٹھان ہوا ہے کیونکہ ان کے انکار و مخالفت نے جس کا انھوں نے اپنی کتابوں میں اظہار نہیں کیا، ان کی فلسفیانہ مبادیات کی رد و قدح میں مدد کی۔ غزالیؒ کی تالیفات میں جن کی تفصیل موقوفہ نام نے اپنے رسالے میں بیان کی ہے دو کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے پہلی کتاب ”مقاصد الفلاسفہ“ دوسری تھاہفت الفلاسفہ“ ہے۔ ”کتاب المقاصد“ علوم ظہر کی تفصیل ہے جس میں مولف نے علوم منطق، ماوراء الطبیعیات اور طبعیات کی تشریح کی ہے اور دینی مسائل میں ارسطو کے ان مبادیات سے ملنے جلتے ہیں جن کی فارابی اور ابن سینا نے توضیح کی ہے۔ بارہویں صدی کے اواخر میں اس کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں دو میک خند ساتقی نے کیا اور ۱۵۰۰ء میں بند قیدیں برتوس لشتنشتین دی کوکونی کے ذریعے منطق العرب و حکمہم للغزالیؒ کے نام سے طبع ہوا۔

جو شخص غزالیؒ کو ”مقاصد“ میں فلاسفہ کے مبادی کی تشریح کرتے ہوئے دیکھے اس کو یہ دیکھ کر سخت حیرت ہوگی کہ غزالیؒ کتاب ”تھاہف“ میں انھیں اصول کی بیخکنی کر رہے ہیں۔ مونیو ایتز نے اپنی کتاب ”تاریخ فلاسفہ“ (ج ۸ ص ۵۹) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غزالیؒ نے اس وقت کتاب ”مقاصد“ لکھی ہے جب کہ وہ مبادی ارسطو کے قائل تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ”مقاصد“ سے صرف ان کا یہی مطلع نظر تھا کہ مبادی ارسطو کی (جن کی انھوں نے کمال تشریح کر دی تھی) بیخکنی کی استعداد پیدا ہو جائے، جیسا کہ انھوں نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے جو فیننس (بند قید) کے نہ کسی لاطینی قلمی نسخے میں پایا جاتا ہے ورنہ کسی مطبوعہ نسخے میں نہ البتہ عبرانی زبان کے دو قلمی نسخوں میں اور مکتبہ سربوں کے لاطینی نسخے میں موجود ہے۔ غزالیؒ نے اپنے مقدمے میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید کی جن لوگوں نے درخواست کی تھی ان کے جواب میں لکھا ہے:-

”اے بھائی! تم نے مجھ سے ایک ایسی کمال اور واضح کتاب کی تالیف کی فرمائش کی ہے جس میں فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے مبادیات کی غلطیوں کی توضیح ہو تاکہ ہم ان سے اجتناب کر سکیں۔ لیکن جب تک ہم ان کے مبادیات اور تعلیمات سے پوری طرح واقف نہ ہو جائیں اس قسم کی کوشش سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ بعض خیالات کی خامیوں کو دریافت کرنے کی خواہش قبل اس کے کہ ان خیالات کا ہم کو

کافی طور پر علم نہ ہو غلط بحث اور اندھیرن کی وجہ سے اکثر غلط فہمی پیدا کرتی ہے پس میرے لیے یہ ضروری تھا کہ قبل اس کے کہ میں فلاسفہ کے اصول کی ترویج شروع کروں ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے علوم منطق، طبیعیات اور الہیات کے میلانات کی تشریح کر دی جائے نہ کہ ان کی مبادیات کی غلطی اور صحت میں امتیاز کیا جائے کیونکہ یہاں میری غایت یہ ہے کہ غیر ضروری امور کی (جن کو بحث سے کوئی تعلق نہیں) تفصیل کرنے کے بجائے صرف ان کے اقوال کے نتائج کو واضح کر دوں۔ پس میں ان کے مبادیات کی تشریح پر اکتفا کرتا ہوں لیکن ساتھ ساتھ ان دلائل کا بھی اضافہ کرتا ہوں جن سے وہ اپنے اقوال ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اس کتاب کا مقصد فلاسفہ کے خیالات کی توضیح ہے اور اسی بنا پر اس کا نام "مقاصد الفلاسفہ" رکھا گیا ہے۔ اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ وہ آئندہ سے علوم الہیہ کے متعلق بحث نہیں کریں گے کیونکہ عامۃ الناس کو ان کے مبادیات کی صحت پر کامل اتفاق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جو قابل نقض ہو، یہی مبادیہ منطق کی حالت ہے جو علی العموم صحیح ہوتے ہیں اور شاذ و نادر ہی ان میں غلطی ہو کرتی ہے البتہ طبیعیات حق و باطل کا مجموعہ ہے۔

اصل عربی نسخے اور دونوں عبرانی نسخوں میں کتاب کا اختتام اس عبارت پر ہوا ہے "ہم نے فلاسفہ کے علوم منطق، الہیات اور طبیعیات کی توضیح کا جو ارادہ کیا تھا یہاں اس کی (بغیر اس کے کہ نیک و بد اور حق و باطل کے امتیاز میں مشغول ہوں) تکمیل کر دی ہے اس کتاب کے بعد ہم نہافت الفلاسفہ کی ابتدا کریں گے تاکہ اس مجموعے میں جو کچھ باطل ہے وہ دلائل سے واضح ہو جائے۔"

اس توضیح کے بعد کتاب "مقاصد" میں فلاسفہ کے مبادیات کی جو تشریح کی گئی ہے وہ تعجب خیز نہیں۔ کتاب "تہاد" سے غزالی کا مقصد فلاسفہ کے تعلیمات کی ایسی عام ترویج ہے جس سے ان کا تناقض اور عقل کے منافی ہونا واضح ہو جائے کتاب "تہاد" کے اختتام پر یہ عبارت ہے۔

"مجب یہ اعتراض کیا گیا کہ ہماری تنقید شکوک سے خالی نہیں تو ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ تنقید کے ذریعے اس برہان کی وضاحت ہو جاتی ہے جو حق و باطل

کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ اگر کوئی وقت پیش آئے تو اس کا حل نقد اور اعتراض کی تحقیق کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس کتاب سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے مبادیات کی تشریح کریں اور ان دلائل سے ان کا مقابلہ کریں جو ان کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن ہم یہاں صحیح مذہب سے بحث نہیں کریں گے۔ ہمارا مقصد حدوث عالم کے دلائل بیان کرنا نہیں ہے بلکہ قدم مادہ کے قول کی تائید میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان کی تردید مقصود ہے۔ البتہ اس رسالے سے فارغ ہونے کے بعد ہم ایک دوسری تالیف کی ابتدا کریں گے جس میں ہم صحیح مذہب کو ثابت کریں گے جس کی غایت حق کی تائید ہوگی۔ جیسا کہ اس کتاب سے ہمارا مقصد باطل کی تردید تھی۔

غزالی نے اس کتاب کے مقدمے کی ابتدا ان لوگوں کے خیالات کی تردید سے کی ہے جو فلاسفہ کے منہوا ہیں، اور حکمت دین سے اعراض کرتے ہیں تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اصول دین کے خلاف جو کچھ بھی دہکتے ہیں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے بعد انھوں نے ان چاروں قواعد کی تفصیل کی ہے جن سے اس کتاب کی تالیف میں مدد لی ہے، اور اس مقدمے کے بعد غزالی نے بیس نکات میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید شروع کی ہے جن میں سے سولہ الہیات میں ہیں اور چار طبیعیات میں۔

ان میں سب سے اہم وہ فصل ہے جس میں مثبتات سے بحث کی گئی ہے اور اس فصل میں غزالی کے بیان کی انھیں دو مسئلوں میں ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب دو چیزوں کا اجتماع ہوتا ہے تو اس امر پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے، دوسرے یہ کہ اگر ہم بعض ظہور (ایک امر کا دوسرے امر سے علاوہ) کے فصل کی صحت کو قانون طبعی کے لحاظ سے فرض کر لیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اسی قسم کا اثر بذاتہ دوسرے متماثل ظہور میں بھی ہو گا اگرچہ کہ اشیا متماثل کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ (مثلاً) روئی خدائے تعالیٰ کے ارادے سے ایسی شکل اختیار کر لے جس کی وجہ سے وہ جلنے سے محفوظ ہو جائے۔ بالفاظ دیگر فلاسفہ نے جس کا نام قوانین طبیعیہ یا قاعدہ عقل رکھا ہے وہ ایک ایسا امر ہے جو خدائے تعالیٰ کے ارادے کے تحت واقع ہوتا ہے اور ہم اس کو ایک حقیقی امر واقع کی طرح قبول کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم میں یہ معلوم کر لیا کہ ان چیزوں کا یہ انجام ہو گا اور اسی طرح ہم پر

امور مشکف کئے، پس کوئی ایسا مستقل قانون طبعی نہیں ہے جو ارادۃ الہی کو منقذ کر دے۔ بعض فلاسفہ مثلاً ابن رشد کا خیال ہے کہ غزالیؒ اپنے قول میں مخلص نہ تھے اور ان میں اور فلاسفہ میں جو کچھ اختلاف تھا وہ محدود تھا اور فلاسفہ کے تمام نظریات کی انھوں نے صحت اس لیے تردید کی ہے کہ اہل سنت میں اپنا رسوم و اعمال زیادہ کر لیں۔ موسیٰ بن نارون نے مقاصد پر اپنی شرح کی ابتدا اس سے قبل ابن رشد کی رائے کی تصریح کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”غزالیؒ نے ”تہافہ“ کی تالیف سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس کا علم ان کے بعض مقربین ہی کو ہے اس میں انھوں نے اب تک فلاسفہ کے مبادی کی جو کچھ تردید کی تھی اس کو واپس لے لیا ہے۔ اس کتاب کا نام ”رسالۃ وضعها ابو حامد بعد انتہا فت لیکشف عن فکرہ للکھماء و فیہا مقاصد المقاصد و البیب تکفیه الاشارة“ ہے۔

اس کتاب میں الہیات کے مباحث ہیں جو بہت اہم ہیں، لیکن اس کی زبان مشکل سے عام لوگوں کی سمجھ میں آتی ہے۔ اس رسالے میں بحث کی ابتدا دو اڑطیلا اور ان کی حرکات و نفوس سے کی ہے، اس کے بعد محرک اول اور اس کے صفات بیان کیے ہیں۔ بعد ازاں نفس کے متعلق بحث کی ہے۔ اس رسالے میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے فلسفے کی تحقیر ہو جیسا کہ ”تہافہ“ میں ہے انھوں نے ان مسائل پر متکلمین کی طرح نہیں بلکہ حکماء کے انداز پر دلائل پیش کئے ہیں۔ اور دلیل عقلی سے اکثر الہیات کے انھیں مسائل کو ثبات کیا ہے جن کی ”تہافہ“ میں تردید کی ہے، کیونکہ اس رسالے میں وہ فلاسفہ کی طرح زملاں اور آسمانی دوائر کی حرکت کی ازلیت کے قائل ہیں۔ اس رسالے کے اختتام پر غزالیؒ نے آنحضرت صلعہم کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے ”خاطبوا الناس علی قدر عقولہم“ کو اے اعلیٰ نفوس اور عقول سلیمہ کے عام لوگوں کے لئے ان امور کا جاننا ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن طفیل نے غزالیؒ کے احترام کے خلاف مبادیات میں ان کے تردد اور اضطراب کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے ”منقول از کتاب حمی بن یقظان ص ۱۹-۲۱“ ”اما من کتابات الامام الغزالیؒ..... الخ“ اس کے بعد ابن طفیل نے غزالیؒ کی کتابوں کے متعلق کچھ لکھا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ غزالیؒ نے بعض کتب میں

پوشیدہ طور پر تالیف کی ہیں جن کو ان کے خاص مقربین کا گروہ جانتا ہے۔ اور یہ اندس کے کتب خانوں میں نہیں پائی جاتیں ان میں سے ایک اہم کتاب ”المفنون بہ“ ہے جو غزالی کے چار رسائل کے ساتھ پیرس کے قومی کتب خانہ کے (جس کا نام پہلے ”مکتبۃ امپراطوریہ“ تھا) مخطوط نسخوں میں تحت عدد ۸۸۴۲ موجود ہے، اور علامہ مولانا درویش نے اپنے مقالے کے صفحہ ۲۱۳ کے حاشیہ (نوٹ ۱) پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب میں غزالی نے مسئلہ قدم عالم پر فلاسفہ کے ساتھ اتفاق کیا ہے اور یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ ذات خداوندی کو تمام اشیاء کا صرف اجمالی علم ہے نہ کہ تفصیلی، یعنی اس کا علم کلیات پر محیط ہے نہ کہ جزئیات پر۔ نیز یہ کہ اس کی ذات صفات سے مجزوم ہے۔ بعض مولفین نے غزالی سے اس قسم کی کتاب کو منسوب کرنے سے احتراز کیا ہے کیونکہ حجۃ الاسلام نے اس کتاب میں جو کچھ بھی خیالات ظاہر کیے ہیں ان کو ان خیالات سے کوئی مناسبت نہیں جن کا اظہار انھوں نے اپنی اہمات کتب میں کیا ہے۔ (لاحظہ ہو فہرست الحاج طیفطہ طبقۃ الموسیو فلوکل جلد ۵ صفحہ ۵۹) حاصل کلام یہ کہ غزالی کے لیے اگر کوئی مبدا تھا جس کے ساتھ وہ مخصوص ہیں تو انھوں نے اس کو محض تالی اور جذب کی صلاط سے حاصل کیا تھا جو تصوف کی وجہ سے ان پر طاری تھا۔ اور جذب کے ذریعے سے جو کچھ بھی حاصل ہوا حقیقت میں فلسفیانہ مبدا نہیں ہو سکتا اس کے بعد غزالی نے عمل پر بہت زور دیا ہے اور اپنی کتاب ”ایہا الولد“ میں علم کو درخت اور عمل کو ثمر سے تشبیہ دی ہے۔ اخلاق و فضائل کی تعلیم میں ان کی اہم کتاب ”میزان العمل“ ہے جس کی ایک عبرانی شرح ۱۸۲۹ء میں ”لائپزک“ میں طبع ہوئی ہے۔ اور عربی زبان سے اس کو معلم ابراہیم بن حمدی اسرائیلی اندلسی نے ترجمہ کیا ہے۔

یورپ میں غزالی کو جو کچھ بھی اہمیت حاصل ہے وہ ان کے علوم فلسفہ کے انکار کی بنا پر ہے۔ علمائے یورپ کہتے ہیں کہ غزالی نے مشرق میں فلسفہ کے دھجیاں اڑا دیں اور مغرب میں بھی اس کا یہی حشر ہوتا اگر ابن رشد ان کی حمایت نہ کرتا اور ایک عرصے تک اس کو زندہ نہ رکھتا۔



غزالی کے فلسفے کی توجیح

۷۲

اس میں شک نہیں کہ غزالی کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے اور وہ دنیوی و دینی علوم کے اہل بحث کے ائمہ سے ہیں۔ اکثر موضوعین ادب و فلسفہ نے آپ کو یکتائے زمانہ قرار دیا ہے۔ آپ ان جوانمردوں میں سے ہیں جنہوں نے دورِ اول کے اختتام پر پانچویں صدی کو چمکا دیا اور ایک ایسی تالیف پیش کی جو سلف صالح کی تمام قیمتی آثار کی روح رواں ہے۔ اسی واسطے موضوعین نے آپ کا نام حجة الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امر واقعی ہے اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے۔

آپ کے نام کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا غزالی "زائے تخفیف" کے ساتھ ہے یا تشدد کے ساتھ شذرات الذہب اور شمس الدین ذہبی کی "عبر" اور عبد الرحیم انوی کی "طبقات شافعیہ" میں اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ ان کا نام غزالی "زائے تشدید" کے ساتھ ہے۔ اور کہا ہے کہ غزالی "عطاری اور خجاری کے مثل" ہے۔ زائے طامہ اور باء تشدید کے ساتھ۔ یہی اہل خراسان کا لہجہ غزالی، عطاری، خجاری میں حروف وسطی کی تشدید کے ساتھ ہے۔ "طبقات شافعیہ" میں لکھا ہے کہ ان کے والد سوت کا نام کرتے تھے۔ ان کا یہ لقب ان کے والد کے پیشے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ لیکن سمعانی کہتا ہے کہ ان کا یہ لقب غزالہ سے جو طوس کے مضافات سے ہے تنفاد ہے۔ یہاں ہم سمعانی کی توجیہ کو پسند کرتے ہیں اور اس لقب کا اطلاق زائے کی تخفیف کے ساتھ کرتے ہیں۔

خواہ ان کے والد سوت کاتتے ہوں یا فروخت کرتے ہوں یا یہ تمام واقعات ہی بے اصل ہوں، بہر حال اتنا تو صحیح ہے کہ انہوں نے دو لڑکوں محمد اور احمد کو مالیت طفولیت میں چھوڑ کر وفات پائی۔ بلاشبہ وہ مفلس تھے انہوں نے اپنے ایک صوفی دوست سے اپنے بچوں کے متعلق وصیت کی جو ان کی وفات کے بعد ان بچوں کی تربیت کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے باپ کا ترکہ بھی ختم ہو گیا۔ شیت کا منشا یہ تھا کہ

غزالی سیاحت کریں اور تمام فلاسفہ حکماء اور مصلحین کی طرح دجن کے نفوس کی تکمیل وطن اور غربت میں مصائب برداشت کیے بغیر نہیں ہو سکتی (علم کی تلاش میں دور و دور چلیں۔ اس طرح غزالی اپنے زمانے میں منظور خلائق ہو گئے اور انھیں ابستدا ہی میں جب کہ ان کے اساتذہ زندہ تھے تالیف کرنے اور درس دینے اور عوام الناس کو اپنے خیالات سے مستفید کرنے کی کافی استعداد حاصل ہو گئی۔ اس بات میں وہ ابن سینا کے مشابہ ہیں۔

— (۲) —

اگلے فلاسفہ کندی، فارابی اور ابن سینا کے جو تعلقات خلفاء اور وزرا کے ساتھ قائم تھے اور جن کو انھوں نے اپنے خیالات کی اشاعت اور اصول کی ترویج کا ذریعہ قرار دیا تھا وہی بات ہم غزالی کی زندگی میں بھی پاتے ہیں۔ کیونکہ نظام الملک اور فخر الملک کے ساتھ ان کے خاص روابط تھے اور انھوں نے اپنا زمانہ ایک عرصہ تک سلجوقیوں کے سایہ عاطفت میں گزارا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غریب فلسفے کو ابتدائے تاریخ سے اہل دولت کے مدد کی احتیاج رہی ہے۔ چنانچہ معلم اول ارسطو طالیس نے فلیس مقدونی اور اس کے بیٹے اسکندر کے ظل عاطفت میں زندگی گزاری۔ دور جدید میں والتیرسٹ، فریڈرک اعظم کے دربار میں نشوونما پایا اور گوٹے المانی، شاہ فیما کے دربار میں رہا فلسفہ اور اس کے حاملین کو صرف دو صورتوں میں آزادی حاصل ہوئی یا تو وہ فلسفی قانع مزاج ہو اور اپنی محدود آمدنی پر فلسفیانہ زندگی گزار دے جیسے کہ پستوزا نے گھڑی سازی اور تصنیف و تالیف کے ذریعے زندگی بسر کی اور دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی متمول ہو یا اپنے باپ کی دولت میراث میں پائی ہو جیسے کہ آرتھر شوپنہور یا یہ کہ اپنی تالیفات کی آمدنی پر گزارے جیسے جان اسٹوارٹ مل، حکماء میں ایسی مثالیں بہت کم نظر آتی ہیں۔ ان میں اکثر مغلس و نادار ہوتے ہیں جو صرف اپنے افکار کے شمرے پر بھروسہ یا کتابت کے ذریعے زندگی بسر کرتے ہیں جیسے فریڈرک نیٹشے اور برگسٹن وغیرہ۔

— (۳) —

غزالی کی کتابوں میں جن کا ہم نے ان کی سوانح میں تذکرہ کیا ہے ایک کتاب

”الفنون بعلی غیرہ“ ہے۔ یورپ کے مصنفین نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس کتاب میں غزالیؒ کا اعتراف جان جا کہ روسو کے اعتراف کے مشابہ ہے، لیکن ان دونوں میں ایک اصولی فرق ہے۔ جان جا کہ روسو کا اعتراف حیات مادی، سنوئی و عقلی کے جملہ شعبوں پر مشتمل ہے لیکن شیخ غزالیؒ نے اس اعتراف کو حیات عقلی و قلبی تک محدود کر دیا ہے۔ یہ ایک رسالہ ہے جو انھوں نے اپنے ایک ایسے دوست کے لیے لکھا ہے جس کو وہ بھائی کہتے ہیں۔ اس کتاب میں انھوں نے ایک سوال کا جواب دیا ہے جو ان کے اس بھائی کی جانب سے کیا گیا تھا، ”اس کی بہت دیر میں فرماتے ہیں، اسے بھائی تمہارا سوال ہے کہ میں علوم کی حمایت اور ان کے اسرار کی توضیح کروں، اور ان وقتوں کو برباد کروں جو مجھے مختلف فرقوں کے اضطراب اور ان کے مسکوں اور طریقوں کے اختلافات کی وجہ سے حق کی دریافت میں پیش آئیں اور یہ کہ کس طرح میں نے تعلیم پرستی سے اجتناب کی بلند ی پر پہنچنے کی جرات کی، اور کیونکہ میں نے اہل تعلیم (جو تعلیم امام کسی وجہ سے حق کی دریافت سے قاصر ہیں) کے تمام طریقوں کی تفصیل معلوم کی، اور کیسے میں نے فلاسفہ کے تمام اصول کی کمزوریوں کو بتلایا اور آخر میں صوفیا کے مسلک کو اختیار کیا اور وہ کونسا امر حق ہے جو مختلف لوگوں کے اقوال پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھ پر واضح ہوا۔ نیز کن اسباب کی بنا پر میں نے باوجود کثرت طلباء کے بغداد میں علم کی اشاعت سے گریز کیا اور کس وجہ سے ایک عربی کے بعد پھر نیشاپور آنے پر مجبور ہوا“

اس افتتاحی بیان سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے حق کی تلاش میں بہت سی دقتیں اٹھائیں نیز یہ کہ انھوں نے فلسفے کی تنقیص کی اور تصوف کو پسند کیا اور یہی ان کی حیات عقلی کی کلیہ ہے۔ غزالیؒ کے اعتراف سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے عنفوان شباب سے (جب کہ وہ بیس برس کے بھی نہ تھے) بچاؤ بریں کے

۱۔ اس جگہ مصنف کتاب ہذا سے سہو ہوا ہے یہ کتاب الفنون بعلی غیرہ نہیں بلکہ المتقون الضلال ہے جس میں غزالیؒ کا یہ اعتراف منسلک ہے (۴)

سن کو پہنچنے تک (یعنی موت سے پانچ برس قبل) کیونکہ عقد ششم کے نصف میں (۵۵) میں ان کی وفات ہوئی) بلا امتیاز اہل حق و باطل سنی و بدعتی، ہر فرقے کے امرا کو کامل آزادی کے ساتھ دریافت کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فلاسفہ کے اصول سے بحث کی تاکہ ان کے فلسفہ کی حقیقت کو معلوم کر لیں۔ متفکین کے خیالات پر غور و خوض کیا تاکہ ان کے کلام اور مناظرہ کی غرض و غایت واضح ہو جو دنیا کے مسلک پر تبصرہ کیا تاکہ ان کی باطنی صفائی کا راز کھلے اس کے ساتھ زندگی معطل اور متحد منکر کے حالات کی تحقیق کی تاکہ ان کے تعطل اور زندہ کی جرات کے اسباب پر متنبہ ہو سکیں۔

(۴۱)۔

بحث میں یہ آزادی اور ہمہ دانی غزالی کی فراخ دلی اور بلند خیالی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محقق کے لیے راہ حقیقت کا پتہ چلانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ حقیقت کے منظر ہر کو دریافت نہ کر لے جس سے اس کے موافق یا مخالف کچھ کہا جاسکے، جیسا کہ کائنات کا اصول اس کی بلند پایہ کتاب ”نقد العقل البصیح“ میں لکھا ہے۔

شیخ محترم غزالیؒ کو اوائل عمر ہی سے خفایا کی دریافت کی تڑپ تھی اور ماوراء الحقیقت کے مباحث بالطبع ان کی جبلت میں داخل تھے۔ اس فلسفی کی نفسیات میں جو امر قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ مذکور الصد خصوصیت ان کی شہرت کا ایک دائمی جزو بن گئی تھی خفی کہ انھوں نے رشتہ تعلیم کو توڑ دیا اور موروٹی عقائد کو خیر باد کہہ دی، کیونکہ ان کا اصلی مقصد خفایا کی امور کی دریافت تھی جن مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ کی نظر میں علم کا کیا مرتبہ ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ غزالیؒ کے نزدیک جب ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ دس تین سے زیادہ ہیں اور اس کے بعد اگر ایک شخص بول اٹھے کہ نہیں تین زیادہ ہیں اور اس کی دلیل پیش کرے کہ

میں اس لاطمی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور واقعی سانپ بنا بھی دے تو اس کے معجزے یا کرامت یا سحر کی وجہ سے کسی کو اس امر میں شک نہیں ہو سکتا کہ دس تین سے زیادہ ہیں، البتہ اس کے اس فعل سے اس کی قدرت کے متعلق جنسے لاطمی کو اثر دیا جائے یا تعجب ضرور ہو گا لیکن اس علم میں کہ دس تین سے زیادہ ہیں کسی قسم کا شک نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کو ثابت کیا ہے کہ جس چیز کا علم اس پائے کا نہ ہو اور نہ اس طرح پر اس کا کامل یقین حاصل ہو تو وہ ایک ایسا علم ہے جس پر کوئی اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے اطمینان حاصل ہو سکتا ہے اور وہ علم جس کا اطمینان نہیں یقینی علم نہیں ہو سکتا۔

(۵)۔

اس فلسفی کے متعلق ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس نے انگریز مفکر ڈاؤڈ ہیوم سے چھ سات صدی قبل حسیّت کے مسلک کو پیش کیا۔ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ ڈاؤڈ ہیوم کو کانٹ کے ذہن کو ترقی دینے کے لحاظ سے ایک خاص مرتبہ مائل ہے، جیسا کہ خود کانٹ نے اپنی کتاب میں اقرار کیا ہے کہ ہیوم ہی وہ شخص ہے جس نے مجھے خواب غفلت سے جگایا، تو ہمیں یورپ کے ان جدید فلاسفہ کے مقابل میں فیلیفون غزالیؒ کی عقلی وسعت کا بخوبی اندازہ لگ سکتا ہے کیونکہ غزالیؒ نے تمام علوم کی تحقیق کی اور انہوں نے اپنے نفس کو ایسے علم سے ماری پایا جو اس وصف سے موصوف ہو (یعنی یقینی ہو) سوائے سیاق اور ضروریات کے اور کہا کہ اس طرح مایکوس ہونے کے بعد ہمارے لیے مشکلات کو حل کرنے کے لیے مجرّج جلیات یعنی حیات اور ضروریات کے اور کوئی صورت نہیں اس لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کو مضبوط کر لیں تاکہ واضح ہو جائے کہ غزالیؒ کو جو اعتماد محسوسات پر تھا اور انہیں ضروریات میں غلطی نہ ہونے کا جو اطمینان حاصل تھا۔ وہ اسی نوعیت کا تھا جو ان کو تعلیمات میں اس سے قبل حاصل ہو چکا تھا۔

(۶)۔

فلسفے پر سوچنے کے بعد انہوں نے بحث کی اس طرح ابتداء کی ہے :-

دہریے سب سے قدیم فلسفی ہیں۔ انھوں نے ایک ایسے صانع کا انکار کیا جو مدبر عالم اور ذی علم و ذی قدرت ہو۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عالم خود بنفسہ ازل سے موجود ہے، اس کا کوئی صانع نہیں۔ ہمیشہ نطفے سے حیوان اور حیوان سے نطفہ پیدا ہوتا ہے۔ اب تک ایسا ہی ہوتا رہا اور آئندہ بھی اسی طرح ہوتا رہیگا۔ دوسرا گروہ طبعیین کا ہے۔ اس گروہ کے مباحث زیادہ تر عالم طبیعیات اور حیوانات اور نباتات کے عجائب سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اعضائے حیوانات کی تشریح کے علم میں بھی بہت کچھ غور و خوض کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ روح خانی ہے اور پھر زندہ نہیں ہوتی۔ انھوں نے آخرت، جنت، دوزخ، قیامت، حساب، سبھی چیزوں کا انکار کر دیا، اور بے لگام ہو گئے اور بالکل خواہشات نفسانی میں مہلک ہو گئے۔

تیسرا گروہ "غزالی" کہتے ہیں کہ الہیین کا ہے اور یہ متاخرین سے ہیں، جیسے سقراط، جو افلاطون کا استاد ہے، اور افلاطون جو ارسطاطالیس کا استاد ہے۔ ارسطاطالیس نے ان کے لئے منطق کو ترتیب دیا اور تمام علوم میں کاٹ چھانٹ کی ان میں جو کچھ خامیاں تھیں ان کو رفع کیا اور جو علوم ابتدائی منزل میں تھے انھیں مرتبہ مکمل تک پہنچا دیا۔ ان الہیین نے پہلے دو گروہ (طبعیہ اور دہریہ) کی تردید کی اور ان کی کمزوریوں کو ظاہر کیا اور ان خرابیوں کو ظاہر کیا جن کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی تھی۔ اس کے بعد ارسطاطالیس نے افلاطون اور سقراط اور ان سے قبل کے الہیین کی پوری پوری تردید کی یہاں تک کہ ان سب سے برات حاصل کر لی۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ امام غزالیؒ نے فلسفۃ یونان خاص کر ارسطو کی فضیلت کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے ساتھ فلسفۃ اسلام کی ان کی اتباع کی وجہ سے مذمت کی ہے اور فرمایا کہ فلسفۃ اسلام میں کسی نے ان دو شخصوں یعنی فارابی اور ابن سینا کی طرح ارسطو کے ترجمے کا کام نہیں کیا اور ان کی یہ رائے ابن رشد کے ظہور سے قبل کی ہے۔ غزالیؒ اس کے زمانے میں ہوتے تو یقیناً اس کو ان دونوں پر ترجیح دیتے، مگر انھیں تقدم زمانی کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے۔

(۷)

جب غزالیؒ نے علوم فلسفہ پر غور و فکر کرنے سے فراغت حاصل کی اور ان میں سے جو کچھ لینا تھا لے لیا اور جن چیزوں کو چھوڑنا تھا چھوڑ دیا تو اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ کمال مقصود کے لحاظ سے فلاسفہ کے علوم ناکافی ہیں پس انہوں نے مذہب تعلیمی (یعنی باطنیہ) اور اس کی خرابیوں پر بحث شروع کی۔ لیکن اس مذہب کا مطالعہ کرنے سے قبل اس نقطے پر پہنچے جہاں بعد میں علما و اہل کائنات پہنچے۔ وہ یہ ہے کہ عقل انسانی تمام مطالب پر احاطہ کرنے اور لایہ نحل معمول سے پردہ اٹھانے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس جدید عقیدے کے ساتھ غزالیؒ کی عقلی تحوین کے ایک دوسرے دور کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ ان کا ابتدائی دور تقلید کا تھا۔ دوسرے دور میں متکلمین اور فلاسفہ کے اقوال سے بحث کی ہے اس کے بعد فرقہ تعلیمیہ کے مبادیات کا مطالعہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے فلاسفہ کی کتابوں کی طرح ان کی کتابوں کو بھی جمع کیا اور ان کے کلام کو خوب تحقیق کر کے ترتیب دیا، اور اس کے تشفی بخش جوابات بھی دئے۔ غزالیؒ کے بعض ہم عصر علمائے تعلیمیین کے دلائل کے بیان میں ان پر مبالغہ کا الزام لگایا اور کہا کہ یہ کوشش تو تعلیمیہ کے حق میں مفید ہے کیونکہ غزالیؒ اگر ان کے مذہب کی تحقیق نہ کرتے اور اس کو ترتیب نہ دیتے تو وہ لوگ اپنے گروہ کی امداد سے عاجز رہتے۔

(۸)

علمائے اسلام میں اس قسم کا اعتراض نیا نہیں۔ احمد ابن حنبل نے احمد حارث عباسی کی کتاب پر جو مستزاد کی تردید میں لکھی گئی تھی اسی قسم کا اعتراض کیا تھا۔ حارث نے اس کا یہ جواب دیا کہ ”بدعت کی تردید فرض ہے“۔ احمد ابن حنبل نے فرمایا کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن تم نے ان کے شبہات کو پہلے واضح کر دیا۔ اس کے بعد ان کے جوابات دئے ہیں ایسی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی شخص ان کے شبہات کا مطالعہ تو کر لے اور وہ اس کے ذہن نشین بھی ہو جائیں لیکن وہ ان کے

جوابات کی طرف التفات ہی نہ کرے اگر کرے بھی تو ان کی حقیقت کو پہنچ نہ سکے۔
 امام جبل کا یہ اعتراف بجا ہے لیکن یہ ایسے شہادت سے متعلق ہو سکتا ہے
 جن کی زیادہ ترویج نہ ہوئی ہو لیکن جب وہ مشہور ہو جائیں تو ان کا جواب دینا فرض ہے
 اور جواب ممکن نہیں جب تک کہ شہادت کو حقیقی طور پر واضح نہ کیا جائے جیسا کہ ہم نے
 اپنی کتاب ”شہاد راصد“ میں کیا ہے جس میں ہم نے شعر جاہلی کے موضوع کی تردید
 کی ہے۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے مذہب تعلیمی کی تردید خود اپنی ذات سے
 نہیں کی بلکہ اس کا ایک سیاسی سبب بھی تھا، کیونکہ مذہب تعلیمی کی اشاعت سے
 تمام امور کی معرفت امام معصوم قائم الحق کے ذریعے حاصل کرنے کے متعلق ان کے
 دعوے کی ترویج ہونے لگی اور خلیفہ نے بھی اس امر کو محسوس کیا کہ اس مذہب کی
 اشاعت سے مرکز خلافت پر کیا اثر پڑے گا۔ پس غزالیؒ کو ان کی تردید کے لیے
 مقرر کیا گیا۔ چنانچہ غزالیؒ نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے پھر اتفاق یہ ہوا کہ
 بارگاہ خلافت سے مجھے ایک اہم کام تفویض کیا گیا یعنی ایک ایسی کتاب لکھنے کا
 حکم ملا کہ جس میں تعلیمی مذہب کی حقیقت واضح ہو۔ مجھے خلیفہ کی عدول حکمی کی طاقت
 نہ تھی۔ اس طرح خلیفہ کا حکم اس کام کا خارجی سبب بن گیا جس کا اصلی باطنی محرک
 میرے دل میں پوشیدہ تھا۔ حقیقت میں یہ ایک لطیف حسن تعطیل ہے کیونکہ
 مذہب تعلیمی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سیاست اور شریعت کا ایک مجموعہ ہے
 لیکن سیاست کا تعلق زیادہ نمایاں ہے اور اس مذہب کے علماء نے کچھ فلسفے کو
 بھی اس میں شامل کر لیا تھا تاکہ حکمت کا جامہ پہننے سے اس کی ترویج ہو سکے،
 اس لیے انھوں نے فیتا غورث کے بعض اقوال کی پیروی کی تھی۔

پس یہ بحث فلسفے کی آمیزش سے خارج نہیں کیونکہ تعلیمیہ کو جب ایسی
 مشکلات پیش آئیں جن کو وہ حل نہ کر سکے اور ان کی تفہیم کو امام غائب پر موقوف
 رکھا تو اس وقت انھوں نے کہا کہ امام کی تلاش میں سفر کرنا ضروری ہے۔ اس طرح
 اس تعلیم کی طلب اور اس کے ذریعہ کا مبیانی کی توقع میں انھوں نے اپنی عمریں

ضایع کریں۔

(۹)۔

بہر حال آخر میں غزالیؒ نے اس مسلک کی جانب توجہ کی جو قدرت نے ان کی خلقت میں رکھا تھا۔ اور وہ طریقہ تصوفیہ ہے۔ انھوں نے اس کی طرف اپنی پوری ہمت کے ساتھ توجہ کی۔ ان کے علم کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان پہلے نفس کی گھائیوں کو طے کر لے اور اس کو اخلاق کی تمام رذائیتوں اور مذموم صفات سے پاک و صاف کرے یہاں تک کہ اس کے ذریعہ اس کی ایسی حالت ہو جائے کہ قلب غیر اللہ کے خیالات کو بھلا دے۔ غزالیؒ کے خیال کے مطابق علم عمل سے آسان ہے۔ پس انھوں نے صوفیا کی کتابیں پڑھیں اور ان کے مسائل کا مطالعہ کیا جن میں سے اہم کتب انی طالب الہی، حارث محاسبی اور جنید شہلی اور بسطامیؒ کے منقولات ہیں۔ اور جن امور کی تحصیل ممکن تھی ان کو غزالیؒ نے مطالعہ اور سماع کے ذریعے سے حاصل کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ صوفیا کے اہم خصوصیات وہ ہیں جن کا حصول صرف مطالعے سے ممکن نہیں بلکہ ذوق اور حال اور صفات کے بدلنے پر موقوف ہے۔ فرض کرو کہ ایک انسان صحت، سیر، اور سکر کی تعریف جانتا ہے اور ان کے اسباب و شرائط سے بھی واقف ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ حقیقت میں تندرست، سیر اور مست ہے، ان دونوں حالتوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ جو کوئی بھی صوفیا کی حقیقت پر بحث کرے اس کو یقینی طور پر اس امر کا علم ہو گا کہ یہ لوگ صاحب حال ہیں نہ کہ صاحب قال۔

(۱۰)۔

غزالیؒ جن کو ہم نے اعصاب کے سانپ بننے کے معجزے پر تعجب کرتے ہوئے دیکھا اور جس کو وہ ان امور کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیتے جو علم یقینی کے ذریعے ان کے نزدیک پایہ ثبوت کو پہنچ گئے تھے (یا انھوں نے علم یقینی کے طریقے سے جو امور کہ ان کے نزدیک ثابت تھے انکو اس کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیا) تصوف کے میدان میں قدم رکھتے وقت ان کو

پہکتے ہوئے سنتے ہیں کہ عقلی اور شرعی علوم کی تفتیش کے دوران میں جن مسلکوں کو انہوں نے اختیار کیا اور جن علوم کا انہوں نے مطالعہ کیا ان کے ذریعے ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور نبوت و یوم آخرت پر کامل ایمان حاصل ہوا اور ایمان کے یہ تینوں اصول جو ان کے نفس میں راسخ ہو گئے کسی معین مجرود دلیل کے ذریعے نہیں (جیسے کہ یہ تصدیق کہ دس تین سے زیادہ ہیں ایک معین دلیل کے ذریعے نفس میں راسخ ہو گئی) بلکہ اسباب قرینے اور تجربوں کے ذریعے جن کی تفصیلات کا حصر ممکن نہیں اس طرح تقاضائے سن اور مکارم اخلاق اور اعلیٰ مجاہدوں میں عسر صرف کرنے کی وجہ سے ان پر یہ امر واضح ہو گیا کہ آخرت کی سعادت تقویٰ اور نفس کو خواہشات سے روکے بغیر ممکن نہیں۔ اور ان سب کا اصل الاصول یہ ہے کہ قلبی تعلقات کو دنیا سے منقطع کر دیں اور اس دائرہ غرور سے پہلو تہی کر کے دارخلود کی جانب توجہ کی جائے۔ اور کمال ہمت کے ساتھ خدا اے تعالیٰ کی جناب میں رجوع کریں اور ان امور کی تکمیل ممکن نہیں جب تک کہ جاہ و مال سے اعراض نہ کریں اور مشاغل دنیوی کو ترک نہ کر دیں۔

— (۱۱) —

غزالیؒ کو اس شکل کا سامنا اس وقت ہوا جب کہ وہ انتہائی رفعت کی حالت میں دنیوی علالت میں گھرے ہوئے تھے اور ہر طرف سے ان پر نظریں پڑ رہی تھیں اس وقت ان کے اہم مشاغل تدریس و تعلیم تھے۔ جن کے محرک طلب جاہ اور ترویج شہرت تھے اس لیے ان حالات کو تکلمت ترک کرنے کے لیے وہ بغداد کو چھوڑنے کی فکر میں پڑ گئے۔ اسی حالت میں رجب ۴۸۵ھ سے اختتام سال تک چھ مہینے گزر گئے اور وہ بیمار ہو گئے۔ اطباء نے ان کی صحت سے یاقوسی کا اظہار کیا مجبوراً وہ بغداد سے نکل گئے۔ اور اس بات سے ڈر کر کہ کہیں خلیفہ اور اس کے ساتھی ان کے اس ارادے سے کہ (وہ کبھی بغداد کو واپس نہ آئیں گے) واقف نہ ہو جائیں شام کی طرف جانے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے بعد شام کی طرف گئے اور وہاں دو سال عزالت اور خلوت نشینی و ریاضت میں بسر کئے۔ پھر

سیت المقدس کا رخ کیا اور ”صحرا“ میں خلوت نشین رہے۔ پھر حجاز کا ارادہ کیا۔ اس کے بعد یوں کے متواتر بلاؤں نے انہیں پھر وطن کی جانب کھینچا۔ اسی حالت میں تقریباً دس برس گزار دئے، جس کے دوران میں ان پر بہت سے علوم کا انکشاف ہوا اور اس کا مقصد جس سے ہم یہاں منتفع ہو سکتے ہیں یہ ہے کہ غزالی کو اس امر کا پورا یقین ہو گیا کہ خدا کی راہ پر چلنے والے صرف صوفیا ہی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات سب حالات سے بہتر ہیں، ان کا طریقہ تمام طریقوں سے احسن ہے اور ان کے اخلاق دوسروں کے اخلاق سے اعلیٰ ہیں۔

— (۱۲) —

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی عقلی فیلسوف نہیں تھے۔ بلکہ بالبعث مذہبی فلسفی تھے۔ انہوں نے علم، عقل اور شرع کو اس حالت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا جو ان کی طبیعت کے مناسب تھا۔ لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان کی بے نظیر عقل نے عربی اور یونانی فلسفے کا مطالعہ کرتے ہوئے ان پر اپنا اثر بھی چھوڑا اور ان سے مستفید بھی ہوئی۔ یہ ان کی تالیفات سے واضح ہوتا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ بالخصوص ”مقاصد الفلاسفہ“ ”احیاء علوم دین“ ”وہدایۃ الفلاسفہ“ جن کی تفصیل ہم ابن رشد پر جو اسلام کا ایک واحد فلسفی ہے اور غزالی کی ”اسی طرح کی کتاب کے ذریعے“ ”ترویج کی ہے“ بحث کرتے ہوئے کریں گے۔



ابن باہ

وفات ۵۳۳ھ

ابن باہ کا نام ابو بکر محمد ابن یحییٰ اور لقب ابن صائغ یا ابن باہ ہے۔
 قرن وسطیٰ کے مغربی علماء اس کو (Avempace) قیاس کے نام سے پہچانتے ہیں۔ یہ اندلس
 کے مشہور علماء میں سے ہے۔ اس نے طب، ریاضیات اور فلکیات میں ناموری
 حاصل کی۔ موسیقی اور خاص کر غود کے بجانے میں کمال رکھنے کی وجہ سے وہ
 فارابی کے مشابہ ہے۔ اس کی ولادت سرقصہ میں گیارہویں صدی عیسوی کے
 آخر میں ہوئی۔ جب سن بلوغ کو پہنچا تو سال ۱۱۱۱ھ میں اس نے اشبیلیہ کا رخ کیا
 اور یہاں سکونت اختیار کر لی اور منطق کی کتابوں کی تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔
 ان میں سے ایک کتاب اسکوریال کے کتب خانے میں (۶۰۹ عدد کے تحت)
 موجود ہے۔ اور اس نے اس کی تدوین سے چوتھی سوال ۱۱۵۵ھ میں فراغت
 حاصل کی۔

ابن باہ کے اشبیلیہ کو منتقل ہونے کا سبب تحقیق کے ساتھ معلوم نہیں۔

مکن ہے کہ وہ تونس اول کے مدینہ سرقصہ کو (۵۱۲ھ) میں فتح کرنے کے بعد ایشلیہ کا جانب ہجرت کرنے پر مجبور ہو گیا ہو۔ بہر حال دوسرے عرب ہاجرین کی طرح ابن باجہ نے بھی ہجرت اختیار کی اور ایک عرصہ تک یہاں مصروف رہا۔ اس کے بعد اس نے مغرناطہ کا رخ کیا اور وہاں کچھ زمانے تک مقیم رہا۔ اس کے بعد مغرب کی طرف کوچ کیا اور امرائے مراطین کے ہاں ایک خاص رنوخ اور عزت حاصل کر لی۔

تاریخ الحکماء اور ابن الخطب کی حیات المصنفہ (سکاری) میں لکھا ہے کہ ابن باجہ یوسف بن تاشین کے پوتے یحییٰ بن ابی بکر کا وزیر تھا، لیکن اس روایت کی صحت میں شبہ ہے، کیونکہ یحییٰ جو اپنے جد یوسف کے زمانے میں فاس کا امیر تھا اس کی وفات کے بعد خلافت میں فاس سے فرار ہو گیا، اس لیے کہ وہ اپنے چچا علی بن یوسف پر (جس نے یوسف کے بعد امارت حاصل کی تھی) حملہ کر بیٹھا تھا۔

ابن باجہ نے ۵۲۳ھ مطابق ۱۱۳۵ء میں وفات پائی۔ اس وقت وہ بالکل نوجوان تھا۔ بعض مورخین نے روایت کرتے ہیں کہ اس کی وفات زہر کھانے کی وجہ سے ہوئی جو اس کے ہمعصر طبیبوں کی غیرت و حسد کا نتیجہ تھی۔ ابن ابی اصیبعہ نے حکیم ابن باجہ کے حالات اپنی کتاب عیون الانباء میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ ابوالحسن علی غرناطی ابن الصانع کا شاگرد اور دوست تھا، اس نے اس کی بعض تالیفیں بھی جمع کی ہیں اور اس مجموعے پر ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن الصانع وہ پہلا شخص ہے جو عربوں کی مشرقی حکمت سے مستفید ہوا (فلاسفۃ الشرق) کے نام سے ابن سینا فارابی، اور غزالی مشہور ہیں تاکہ ان کا عرب کے مغربی فلاسفہ سے امتیاز ہو جائے جیسے ابن طفیل ابن باجہ، ابن رشد، اس روایت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حکماء کی تالیفات اندلس میں حکم ثانی کے زمانہ حکومت سے (۹۶۱ھ تا ۱۰۹۱ھ) شائع ہونے لگیں۔ اس لحاظ سے ابن باجہ بلاشبہ سب سے پہلا حکیم ہے جس نے اندلس میں علوم فلسفہ کی اشاعت کی۔ ابن طفیل جو اس سے بذاتہ واقف بھی نہ تھا کیونکہ وہ اس سے چند سال بعد گزرا ہے، اس کے فضائل کا مغرب ہے اور ابن باجہ میں جو کچھ وسعت فکر اور اعلیٰ ذکاوت پائی جاتی تھی اس نے اس کو صراحت کے ساتھ

بیان کیا ہے اور دوسرے تمام اہل زمانہ پر ابن باجہ کا تفوق بتلاتے ہوئے اس کی موت پر اظہار تاسف کیا ہے، کیونکہ دنیوی زندگی کے مشاغل اور قبل از وقت موت نے اس کے علم کے خزانے کو کھلنے کا موقع نہ دیا۔ چنانچہ اکثر اہم کتابیں جو اس نے چھوڑی ہیں غیر مکمل ہیں، اس نے صرف چند ہی مختصر مباحث کی تکمیل کی ہے جو مجملت میں لکھی گئی ہیں۔ لیکن جہاں بعض اکابر معاصرین نے اس کی تعریف کی ہے وہاں وہ بعض لعن کر لے والوں کی مذمت سے بھی (جن کو خدا اور جہل نے اندھا بنا دیا تھا) بچ نہ سکا۔ چنانچہ فتح ابن خاقان نے فلاذ النعیان میں لکھا ہے۔

”ادیب ابو بکر ابن الصائغ دین کی آنکھ کی کھٹک اور اہل ہدایت کے لیے عذاب جان تھا۔ وہ اپنے معاصرین میں ہوس رانی، انکار، شکوک اور توہمات میں مشغول ہونے کے اعتبار سے شہرت رکھتا ہے۔ اس کو سوائے ریاضیات اور علم نجوم کے اور کسی چیز سے سروکار نہ تھا اس نے کتاب اللہ کی تحقیر کی اور اس سے اعراض کیا۔ اس کا قول تھا کہ زمانے میں ایک دائمی تغیر جاری ہے۔ کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہتی انسان بھی بعض نباتات اور حیوانات کی طرح ہے اور موت ہر شے کی انتہا ہے۔“

ابن خطیب نے اپنی کتاب ”الاحاطہ فی اخبار غرناطہ“ میں ابن الصائغ اور ابن خاقان کی عداوت کا سبب بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن خاقان نے ایک روز کسی مجلس میں اپنے حال پر امراء اندلس کی نوازشوں کا ذکر کرتے ہوئے اظہار فخر کیا تھا اور ابن صائغ نے اس کی تکذیب اور تحقیر کی تھی۔

ابن باجہ کی تالیفات کا ابن ابی اصیبعہ نے ذکر کیا ہے ان میں سے بعض طب ریاضیات اور حکمت پر ہیں اور بعض طبیعیات، حوادث جو پر اسطو کی بعض کتابوں کی شرحیں ہیں۔ چند کتابیں ہدایت اور نہایت پر ہیں۔ ایک کتاب حیوانیات پر ہے۔ البتہ ایسی کتابیں جن کی تکمیل نہیں ہوئی اور جن کا ابن خطیب نے ذکر کیا ہے اکثر منطق پر ہیں اور اسکو ریال کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح اس کا ایک رسالہ نفس پر ہے اور ایک تدبیر متوحد سے متعلق ہے۔ ایک رسالہ اتصال پر ہے اور ایک دوسرا رسالہ وداع ہے جن میں ان عوامل سے بحث کی گئی ہے جو انسان پر

اثر انداز ہوتے ہیں اور عقل کو فکر کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وجود نہانی اور علم کی غرض و غایت کی بھی تشریح کی ہے اور ان دونوں کے متعاضد تقرب الی اللہ اور عقل فعال سے اتصال حاصل کرنا جو خدائے تعالیٰ کی ذات ہی سے صادر ہوتی ہے (قراردیا ہے)۔ اس کے بعد مولف نے چند مبہم کلمات غلو و نفیس کے متعلق لکھے ہیں اور اس مذہب کی تنہم ریزی کی ہے جس کی آبیاری بعد میں چل کر ابن رشد نے کی ہے یہ عقیدہ وحدت النفوس کا مبداء ہے۔ نصرانی علماء کے ہاں اس عقیدہ کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی یہاں تک کہ مقدس تواما اور برت کبیر نے اس کی تکذیب شروع کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن باجہ نے رسالہ وداع ایک طویل سفر سے قبل لکھا تھا اور اس کو اپنے ایک شاگرد اور دوست کے ہاں بھیجا تھا تاکہ اہم مسائل کے متعلق جو کچھ بھی اس کے خیالات تھے وہ اس کے نزدیک واضح و دلیل بن جائیں مگر اس کے بعد دونوں کی ملاقات نہ ہو سکے رسالہ وداع لکھنے کے بعد کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے کہ مولف کا علم اور فلسفے کے اصول کے احیاء کے جانب ایک خاص میلان ہے، کیونکہ اس کے خیال کی رو سے یہ دونوں انسان کو اس کے طبعی امور کے احاطہ کرنے میں رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ کی مدد سے اس کو اپنی ذات کی معرفت عطا کر سکتے ہیں اور اس میں اور عقل فعال میں جو اتصال ہے اس کے علم کی طرف ہدایت کر سکتے ہیں۔ ابن باجہ نے غزالی پر طعن کیا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب منقذ فی اس علم سے کہ غلو ت ذہن کے لئے عالم معقولات کو کھول دیتی ہے اور مفکرین کے سامنے امور الہی پیش کرتی ہے جس کی رویت کے ماسوا کو فی لذت نہیں یہی وہ مقصد عالی ہے جس کے لیے تمام مفکرین کو شاں رہتے ہیں۔ خود اپنے نفس کو بھی گمراہ کیا اور دوسروں کو بھی۔

وہ رسالہ جس کا نام ابن باجہ نے تدبیر متوحد رکھا ہے اس کی تمام کتابوں میں نہایت اہم اور مفید ہے اور ابن رشد نے اپنی عقل ربوانی والی کتاب کے آخر میں اس کا اسطرح تذکرہ کیا ہے کہ ابو بکر ابن صانع نے اس امت میں

متوحد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا۔ اور اس کے فلسفے کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے ہم کسی دوسرے موقع پر اس رسالے سے مولف کا جو مقصد ہیں واضح کریں گے۔ کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اس میدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیشرو نہیں۔

ابن صائغ کے اس رسالے کی کوئی خاص اہمیت نہیں اور نہ ابن رشد نے اپنی تالیفات میں جیسا کہ اس نے وعدہ کیا تھا اس پر کسی قسم کی بحث کی ہے۔ ہم کو اس کے متعلق جو کچھ معلومات حاصل ہیں ان کا انحصار چودھویں صدی کے یہودی فلسفی موسیٰ زبولی پر ہے جس نے حی بن یقظان کی شرح لکھی ہے۔

رسالہ اندبیر متوحد سے ابن باجہ کا مقصد متوحد انسان کی قدرت کو ظاہر کرنا تھا جو زندگی کے حنات سے منتفع ہو اور اس کے مناسد سے اعتبار کرے اور اپنے قوائے فکریہ کی مجرد نشو و نما کے ذریعہ عقل فعال سے اتصال پیدا کرے لیکن ابن باجہ خلوت یا وحدت مطلقہ کی تصویق نہیں کرتا۔ وہ ایک ایسے انسان کو جس کی زندگی مختلف پہلوؤں کو لیے ہوئے ہو، حصول کمال کے ذرائع بتلاتا ہے اور فرد واحد یا کئی افراد کے لیے جو فکر کے لحاظ سے ایک ہی منزل میں ہوں (یعنی وہ لوگ جن کا انتہائی مقصد ایک ہو) اس کمال کے حصول کے امکان کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ تمام اہل شہر اس کی استعداد رکھتے ہیں بشرطیکہ ان کی زندگی کمال کے شرائط کے تابع ہو۔ اس امر میں جو مشکلات حائل ہیں وہ ابن باجہ سے معفی نہیں تھے اس لیے اس نے متوحد کو علمی حیثیت سے ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کرنے کی ہدایت کی، یعنی ایک ایسا تمدن جو کمال سے قریب ہو اور جہاں اہل فضل و حکمت کا زیادہ اجتماع ہو۔ اور اس کا نام ابن باجہ نے افضل الدول رکھا۔ رسالہ اندبیر آٹھ فصلوں پر منقسم ہے۔

ملخص رسالہ اندبیر المتوحد

فصل اول

اس رسالے کی غایت یہ ہے کہ اہل مدینہ میں متوحد کی تدبیر کی توضیح کی جائے

اس لیے مولف نے سب سے پہلے لفظ تدبیر سے بحث شروع کی ہے۔ لکھا ہے کہ
 ”یہ لفظ اپنے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے ان تمام مجموعہ اعمال پر دلالت کرتا ہے جو
 کسی مقصد معلوم کی جانب رہبری کرتے ہیں اس کے ذریعے کسی مفرد عمل پر اندلال
 کرنا ممکن نہیں بلکہ یہ ایک ایسے اعمال کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے جو ایک نفع پر
 کسی خاص عزم کے حصول کے لیے مرتب شدہ ہوں جیسے تدبیر سیاسی، تدبیر حربی
 وغیرہ اور اسی معنی کے لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا مدبر ہے۔
 اس کی تدبیر عام لوگوں کے خیال کے مطابق حکومتوں کی تدبیر کے مشابہ ہے۔
 اگرچہ حکماء کی رائے میں یہ تدبیر معنوی اعتبار سے نہیں بلکہ صرف لفظی حیثیت سے
 مشابہ ہے، کیونکہ تمام اعمال کے مجموعے کو ایک معلوم اصول کے تحت منظم کرنا
 اور ان کی تکمیل سے قبل ان پر غور و فکر کرنا انسانی خصوصیات سے ہے۔“

متوحد کی تدبیر حکومت کا ملکہ کی تدبیر کے حامل ہونی چاہئے اس لحاظ سے مولف نے تدبیر سیاسی
 پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حکومت کا ملکہ کی علامتوں سے ایک یہ ہے کہ اس میں
 اطباء اور قضاۃ ہوں کیونکہ مدینہ کاملہ کے باشندوں کو کسی قسم کے علاج کی ضرورت
 ہی نہیں ہے وہ ایسی غذا استعمال کرتے ہیں جو ان کی طبیعت کے موافق ہوتی ہے
 اس لیے ایسے امراض جو غذا کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ظاہر نہیں ہوتے پاتے
 البتہ ایسی بیماریاں جو انسان کی افراط و تفریط کے بغیر محض خارجی موثرات کے
 ذریعے اس مرحلہ آور ہوتی ہیں خود بخود زائل ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح اہل مدینہ کاملہ
 قضاۃ سے مستغنی ہیں کیونکہ ان کے تعلقات کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے اس لیے
 دوستوں میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ اس کے علاوہ حکومت کا ملکہ اس
 امر کی کفیل ہوتی ہے کہ اس کے افراد کمال کے اعلیٰ مراتب کو (جہاں تک کسی فرد کی
 ترقی ممکن ہے) حاصل کریں کیونکہ وہ تمام غور و فکر کے اعلیٰ اصول کو اختیار کرتے ہیں
 اور تمام امور پر نظر غائر ڈالتے ہیں اور ہر فرد قانون کا پابند ہوتا ہے کیونکہ وہ
 ہر فعل کے جواز و عدم جواز سے بخوبی واقف رہتا ہے۔ اس طرح ان کے اعمال
 ہر قسم کی خطا بیوقوفی اور دھوکے سے پاک ہوتے ہیں، ان کی طبیعتوں میں صفائی ہوتی
 ہے، اخلاق میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس وجہ سے لوگوں کو طب نفوس کی ضرورت

نہیں ہوتی حالانکہ ناقص جمہوریتوں جیسے اشرافیت (ارستو قراطیت) مدبریت (دیو قراطیت) جمہوریت (دیو قراطیت) اور شاہی (مونارکیت) میں اس کے بغیر گزیر نہیں۔ متو مدین کو چاہیے کہ وہ حکومت غیر کاملہ میں اس طرح زندگی بسر کریں گویا کہ وہ کامل حکومت کے فرد ہیں۔ وہ ایک ایسی نبات کے مانند ہیں جس کا نشو و نما خود بخود باقتضائے طبع ہوتا ہے اور اس کے برخلاف دوسروں کی حالت ایسی نبات کی طرح ہے جس کا نشو و نما مصنوعی طور پر ہوتا ہے۔

ان بآج کہتا ہے کہ اس کتاب سے ہمیں ان افراد کی تدبیر کی تشریح مقصود ہے جن کے لیے جمہوریہ کاملہ کے قواعد سے واقف ہونا ضروری ہے تاکہ طب ثلثہ (یعنی طب نفس۔ طب خلق۔ طب بدن) کی احتیاج باقی نہ رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خود ان کا شافی ہے۔ متو فرد ہو یا جماعت جب تک کہ قوم مجموعی حیثیت سے اس کے اصول اختیار نہ کر لے تلاش کمال کی وجہ سے وہ اوروں سے متمیز رہتا ہے یہی وہ لوگ ہیں جنہیں مصوفین غربا کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس لیے کہ ان میں جو فضائل فطری طور پر پائے جاتے ہیں اور جس حکمت کا انھوں نے اکتساب کیا ہے ان کے اعتبار سے وہ اپنے وطن میں بھی اجنبی ہیں ان سے اہل و عیال اور دوست احباب کنارہ کشی اختیار کرتے ہیں ان کے بعد وہ اپنے افکار کے ساتھ اس دیملانی مقام سے جہاں وہ مقیم تھے جمہوریت کاملہ کی طرف (جو ان کے نزدیک وطن اور مستقر کے مماثل ہے) منتقل ہو جاتے ہیں۔

ملاحظہ ہو فارابی پر جو ہم نے نوٹ لکھے ہیں کیونکہ اس نے سیرۃ الفاضلین خلاصۃ المنورین پر بحث کرتے ہوئے اسی قسم کے قول کو پیش کیا ہے۔

فصل دوم

اس کے بعد ابن باجن نے انسانی اعمال پر بحث شروع کی ہے اور ان کے انواع کی تفصیل کی ہے تاکہ خالص انسانی اعمال اور ایسے اعمال میں جو کسی غرض پر تہی ہوتے ہیں امتیاز ہو جائے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان اور حیوان میں ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ

حیوان اور نبات میں اور جامد معدنیات میں۔ البتہ خالص انسانی افعال، یعنی وہ افعال جو محض انسان کے ساتھ مخصوص ہیں ارادہ مطلقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس ارادے کا جو غور و غرض کے بعد صادر ہوتا ہے نہ کہ اس ارادے کا جو طبعی طور پر پایا جاتا ہے اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص پیچھر کو توڑ دے محض اس لیے کہ وہ اس سے زخمی ہوا تھا تو اس کا یہ فعل حیوانی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر وہ پیچھر کو اس لیے توڑ دے کہ اور لوگ اس سے زخمی نہ ہوں تو اس کا یہ فعل انسانی سمجھا جائے گا۔ اسی طرح جو شخص الماس بدن کے تیغ کے لئے استعمال کرے اور اس سے جولنت حاصل ہو رہی ہے اس کو ضمنی قرار دے تو اس کا یہ فعل اپنی غایت کے اعتبار سے انسانی شمار ہوگا اور بالعرض حیوانی۔ اس کا ماحصل یہ کہ فعل حیوانی کی جانب ہماری رہنمائی وہ فطری قوت کرتی ہے جو روح حیوانی میں موجود ہوتی ہے اور عمل انسانی کی طرف ہم اعتقاد اور رائے کے ذریعے یا عمل ہوتے ہیں قطع نظر اس کے کہ اس وقت کوئی موثر طبعی فکر سے قبل واقع ہو یا نہ ہو۔ اور اکثر انسانی افعال کی (جو ان چاروں قسموں میں جن کے متعلق بحث ہو چکی ہے داخل ہیں) ترکیب حیوانی اور انسانی دونوں عنصروں سے ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت شاذ ہوتی ہیں جہاں انسانی افعال مطلقاً حیوانی ہوں، بلکہ اکثر یہ انسانی ہوتے ہیں اور یہی متوجہ کو پیش نظر بھی رکھنا چاہئے جس شخص کا عمل روح حیوانی کے لحاظ کے بغیر محض فکر اور عدل کے تاثرات کا نتیجہ ہو اس کو بجائے انسانی فعل کے عمل الہی کہنا بجا ہوگا اور یہی عمل اس رسالے میں ہماری توجہ کا مرکز ہے۔ اور جو شخص اس مقصد کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ فضائل میں ترقی کرے اس طرح کہ اگر نفس عاقلہ کسی شے کی تکمیل کا ارادہ کرے تو جب تک کہ اس قسم کا ارادہ کر رہی ہے روح حیوانی بجائے مخالفت کرنے کے اس کی اتباع کرتی رہے، اس طریقے سے روح حیوانی اپنی ذات کے لیے فضائل خقی کا اکتساب کرے گی اور یہی فضائل ”روح حیوانی کے لیے وجود کا اظہار ہیں“

لہذا متوجہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان فضائل سے متصف ہو اور یہ

اس کی تدبیر کا پہلا قاعدہ ہے، کیونکہ اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو اور عمل کے وقت نفس حیوانی اس کے لیے دشواریاں پیدا کر دے تو یہ صفات ناقص رہ جائیں گی اور ان کی کوئی غایت نہ ہوگی اور اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو سکے تو وہ بہت جلد اکتا جائے گا اور ان کے لئے دشواری پیدا ہو جائے گی حقیقت میں نفس حیوانی کا طبعی اقتضایہ ہے کہ وہ نفس عاقلہ کی اتباع کرے، سوائے اس شخص کے نفس کے جو اپنی طبعی حالت پر قائم نہ ہو مثلاً وہ جو متلون الطبع ہو یا وہ جو غصے سے مغلوب ہو جاتا ہو۔ وہ شخص جس کے نفس حیوانی کو نفس عاقلہ پر غلبہ حاصل ہو اور جو اپنے تمام خواہشات کی اتباع اور نفس عاقلہ کی مخالفت کرتا ہو۔ ایسا شخص اگرچہ وہ انسان ہے لیکن دراصل حیوانی طبیعت کا بندہ ہے اس کو ہدایت و ضلالت کے راستے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ میرا تو یہ خیال ہے کہ ایسے انسان سے حیوان بہتر ہے کیونکہ حیوان اپنی ذاتی طبیعت کی اتباع کرتا ہے اور ایسے شخص کو جو انسانی فکر کی قوت رکھتا ہے ہم اس وجہ سے زرا حیوان کہہ سکتے ہیں کہ یہ اچھے افعال کی استعداد رکھنے کے باوجود ان سے متصف نہیں ہوتا اس صودت میں وہ انسانیت کے درجے سے گر جاتا ہے بلکہ حیوان کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے عرض کہ وہ حیوان مطلق ہی بن جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذکاوت کے ذریعے معلومات سے بہرہ ور ہونے اور خیر و شر کے امتیاز کے باوجود حیوانی طبیعت کی اتباع کرتا ہے۔

ایسی صورتوں میں عقل بشری شر کی زیادتی کا سبب بن جاتی ہے یعنی جب اس کو خیر کے علم ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے تو طبیعت حیوانی ذکاوت پر غالب آ جاتی ہے، اس ذکاوت کی مثال ایک ایسی عمدہ غذا کی سی ہے جو ایک بیمار شخص کو دی جائے اور بقول بقراطؑ اس قسم کی غذا بیماری میں اور اضافہ کرے۔ جمادات کا نیچے گرنا ان کی طبیعت کا اقتضایہ ہے اور اوپر جانا کسی دوسری قوت پر منحصر ہے اور بلاشبہ اس قسم کے اعمال کی تکمیل لازمی طور پر ہوتی ہے اور جمادات میں ارادے کی آزادی نہیں پائی جاتی ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم ان افعال سے روکے رہیں کیونکہ اس قسم کے عمل میں جو حرکت ہوتی ہے اس میں ہمارے اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح وہ عمل حیوانی جو نفس غذائی میں

جاری رہتا ہے اور جس سے قوائے جسمانی نشوونما اور ترقی پاتے ہیں بغیر کسی قصد کے طبعی طور پر تکمیل پاتا ہے لیکن جس حیثیت سے کہ اس کا صدور ہم سے ہوتا ہے ہمیں اختیار حاصل ہے کہ ہم اس سے باز رہیں اور اس قسم کے فعل سے رک جائیں اور انسانی مسلسل ہمیشہ ہماری قوت اور قصد سے صادر ہوتا ہے اس لیے ہم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ہم جب چاہیں اس سے باز رہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہایات اور علل نہایت صرف انسانی اعمال کے ذریعہ محدود و معین ہوتے ہیں۔

فصل سوم

اس کے بعد ابن باج نے عقلی اعراض اور ان کے اقسام پر بحث شروع کی ہے تاکہ متوحد کے انتہائی غایتوں کی وضاحت ہو جائے۔ سب سے پہلے اس نے انسانی افعال کی توضیح کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کا صدور قوت عاقلہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہ قوت کسی قصد یا غایت کے لیے موجود ہوتی ہے اور یہ غایت اعراض عقلیہ کی دوسری قسم ہے۔ عقل کو عام لوگ نفس کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور فلاسفہ ان دونوں کو مترادف قرار دیتے ہیں اور بعض اوقات اس سے حرارت طبعی مراد لیتے ہیں جو نفس کے ابتدائی عناصر سے ہے۔ اسی لحاظ سے اطباء نے ارواح کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ روح طبیعیہ۔ روح عاقلہ۔ روح محرکہ اور اس سے جو نفس مراد لیتے ہیں وہ مطلقاً نفس ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ قوت محرکہ ہے۔ اس معنی کی رو سے عقل اور نفس مترادف ہیں اور لفظ روح کا اطلاق خاص طور پر اس روح پر ہوتا ہے جو دوسرے درجے کی ہے یعنی روح عاقلہ یا حیویہ پر۔ اور بعض وقت لفظ روح سے وہ منفصل جامد مواد مراد لیتے ہیں جو دوسرے مواد کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے بھی مراد لیتے ہیں جو جسم نہیں بلکہ جسم کا ایک عرض ہے اور باوجود اس کے فلاسفہ اس مواد پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے جیسا کہ عام طور پر عرب کے لغویین یعنی ماہرین لغت کی عادت ہے بلکہ وہ زیادہ تر اس کو روحانی کہتے ہیں یا ایک مرکب کلمہ ہے

اور روح سے مشتق ہے جیسا کہ لفظ جسمانی جسم سے مشتق ہے اور نفسانی نفس سے اور جوں جوں مادے کو جسمانیات سے دوری ہوتی جائے گی اسی قدر اس پر لفظ روح کا اطلاق واجب ہونا جائے گا۔ اس لحاظ سے تمام موادوں میں عقل فعال اس نام کی سب سے زیادہ مشتق ہے اسی طرح وہ مواد بھی جو فلک کے اجرام اور دوائر کو حرکت میں لاتا ہے۔ روحانی اعراض کی چار مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) اجسام تکلیفہ یا تارے (۲) عقل عام یا عقل صادر۔ (۳) عقل بیولانی یا مادی یعنی وہ اعراض مقولہ یا افکار عقلیہ جو اشیاء کے ساتھ قائم ہیں۔ (۴) وہ افکار جو قوائے نفسی یا ذوق عادی یعنی خیال اور حافطے میں موجود ہیں۔

پہلی قسم کو مادے سے مطلقاً سر و کار نہیں۔ دوسری بالذات تو مادی نہیں البتہ مادے سے ایک گورہ تعلق رکھتی ہے کیونکہ وہ اشکال مادی کی تکمیل کرتی ہے جیسے کہ وہ عقل صادر جو عقل فعال کی طرح اشکال کو پیدا کرتی ہے۔ تیسری قسم کو بلا واسطہ مادے سے تعلق ہے اس کو عقل بیولانی کہتے ہیں کیونکہ یہ اشیاء مادیہ معقولہ کو (جو بذاتہ روحانی نہیں ہیں) شامل ہے ان کا وجود مادے میں بھی ہے اور جسمانیات سے خارج بھی۔ وہ بعض ایسے اشکال ہیں جو نفس عاقلہ کی قوت میں اس وقت باقی رہ جاتے ہیں جب کہ قوت عاقلہ اور شے مفرد کا خاص تعلق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک یہ تعلق قوت عاقلہ کو جسمانی اثر سے متاثر کرتا رہتا ہے جسمانی رہتا ہے لیکن جب جسمانیات ختم ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور قوت عقلیہ محض روحانی ہو جاتی ہے تو اس وقت صرف ایک عام تعلق باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ علاقہ جو اس کو تمام افراد کے ساتھ مربوط کرتا ہے جو تعمیری قسم معقولات بیولانی اور مادی اعراض کے بین ہیں۔

فصل چہارم

بعض اعمال ایسے ہیں جن کا مقصد سوائے جسمانی فائدے یعنی کھانے پینے لباس اور رہائش کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کے پیش نظر صرف

مادی منفعت ہوتی ہے اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے کہ جسمانی شکل کی تکمیل کی جائے اور اس سے غفلت نہ برتی جائے۔ اس کے بعد وہ اعمال میں جن کی غایت خاص روحانی اشکال ہوتی ہیں اور وہ ان اشیاء کی اختلاف طبعیت کی وجہ سے جو اس کے مقصود میں خست و شرافت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں مثلاً بعض آدمی لباس فاخرہ پہن کر بظاہر فخر کرتے ہیں اور باطنی لباس سے غافل رہتے ہیں لیکن جو لذت انھیں حاصل ہوتی ہے وہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک حاشہ باطنی کی طرف رجوع کرتی ہے جس میں کسی قدر روحانیت بھی شامل ہوتی ہے (ب) وہ اعمال جو عرض روحانی کی جانب (جو خیال میں پوشیدہ ہوتی ہے) رجوع کرتے ہیں جیسے انسان امن کے زمانے میں مسلح ہو جائے (ج) وہ اعمال جن کی غایت سرور اور اطمینان ہوتی ہے جیسے احباب کا اجتماع اور مختلف کھیل اور مرد عورت کے تعلقات سوائے علاقہ تناسلی کے مکان کا آرام، سامان و اسباب کا حصول، بلاغت شعر۔ (د) ایسے اعمال جن کا مقصد عقل اور فکر کی تکمیل ہوتی ہے، گویا کہ ایک شخص اپنی ذات کے لیے علم حاصل کرتا ہے تاکہ اس کی عقل کی تکمیل ہو جائے نہ کہ اس کو کوئی اور مادی منفعت حاصل ہو، یا کوئی ایسی بزرگی و برتری کا کام کرتا ہے جس میں اس کو کسی نتیجے یا فائدے کا انتظار نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اعمال انھیں کی خاطر ہوتے ہیں انسان کیلئے روحانی شکل کی تکمیل کے سوائے ان کا کوئی اور مقصود انھیں ہونا چاہئے۔ بعض ایسے اشخاص بھی ہیں جن کا مقصد ان اعمال سے طلب شہرت یا بزرگی ہوتی ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ اس کا نام مدتوں باقی رہے، عرب اس قسم کی شہرت کو بہت اہمیت دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا شاعر کہتا ہے "الذکر لا ینسان عمر شان" (ذکر یعنی شہرت انسان کے لئے ایک دوسری عمر ہے)۔

وہ اعمال جن سے روحانیت عامہ کے اشکال مقصود ہیں انسان کے تمام افعال میں کمال ہوتے ہیں اور یہ اعراض مطلوبہ اعمال سابقہ (جو جسمانیت سے اعتلا رکھتے ہیں) اور روحانیت مطلقہ کے بین بین ہوتے ہیں۔ یہ ہر شخص کی اہتائی غایت ہے جو سعادت سے بحث کرتا ہے اور متوحد کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے۔

فصل پنجم

اعراض مقصودہ کے تحت انسانی اعمال کی تقسیم کے بعد حکیم نے ان اعمال کے اعراض کا ہر مخصوص شکل کے لیے تعین کیا ہے۔ اس نے نکھائے کہ اعراض کی تین قسمیں ہیں وہ اعراض جو متعلق ہیں اعراض جسمانی سے، یا خاص اعراض روحانی سے، یا عام اعراض روحانی سے ایسے خالص جسمانی اعمال سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں جن میں انسان اور حیوان دونوں مشترک ہوتے ہیں۔

روحانیت عامہ انسان کو عقلی اور خلقی صفات کی جانب مائل کرتی ہے انسان کے بعض اخلاق حیوان میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے شیر کی شجاعت اور مور کی خود پسندی اور کتے کی بیداری۔ لیکن یہ صفات نوع کے چند افراد کے لیے مخصوص نہیں بلکہ ایسے اوصاف ہیں جو کل جنس میں طبعی طور پر پائے جاتے ہیں، لیکن یہ سوائے انسان کے کسی میں انفرادی طور پر نہیں ملتے۔ تمام کتے بیدار ہوتے ہیں لیکن انسانوں میں بہت کم افراد بیدار پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں کے ان صفات پر فضائل کا اسی وقت اطلاق ہوتا ہے جب کہ وہ انھیں دائمی طور پر اعتدال کے ساتھ مقتضائے حال کے مطابق استعمال کرے۔

صفات عقلیہ انسان کے اعراض روحانیہ میں ایک خاص قسم کی نکوین کرتے ہیں جس کو دوسری صفات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقلی اعمال اور علوم حقیقت میں تمام کے تمام کمالات مطلق ہیں جو انسان کو ایک کامل اور حقیقی وجود عطا کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے انفرادی روحانی عرض ایک ایسا وجود عطا کرتا ہے جو وقت کے لحاظ سے محدود ہوتا ہے مثلاً وہ عرض روحانی جو شہرت کا نتیجہ ہے کیونکہ اس کے اور اس عرض کے درمیان جو صفات عقلیہ کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے کوئی مقارنت نہیں ہوتی۔

جو شخص اعراض جسمانیہ پر اکتفا کرتا ہے وہ خود کو حیوانیت کے فہرے میں

داخل کر لیتا ہے اسی طرح جسمانی وجود کو بالکل نظر انداز کر دینا بھی طبیعت کے خلاف ہوگا اور یہ سوائے چند مستثنیٰ صورتوں کے (جب کہ حیات کی تحقیر لازمی ہوتی ہے) جائز نہیں قرار دیا جاسکتا مثلاً جب انسان اپنے وطن اور مذہب کی حمایت میں اپنی جان قربان کر رہا ہے۔

ہر آدمی انسان کا سعادت کے مرتبے تک پہنچنا ممکن نہیں۔ کوئی شخص اس وقت تک سعادت حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں کامل روحانیت اور حقیقی الہیت نہ پیدا ہو جائے۔ روحانی شخص کو چاہیے کہ وہ محض ضرورت کے لحاظ سے جسمانی اعمال کی تکمیل کرے، البتہ روحانی اعمال کی پابندی انہی کی خاطر کرنی چاہیے۔ اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ وہ روحانی افعال کثرت کے ساتھ کیا کرے لیکن وہ اس کے مقصود بالذات نہ ہوں البتہ اعمال معقولہ کی تکمیل انہی کی خاطر کرنی چاہیے اور صرف انہی اعمال جسمانی کو انجام دے جو اس کے زمانہ حیات میں مدد دیں اور کسی جسمانی شے کو روحانی شے پر مقدم نہ کیا جائے، اعلیٰ روحانی درجات سے صرف اسی قدر مستفید ہو جو معقول کے لیے ناگزیر ہیں اس کے بعد معقول مطلق سے تعلق پیدا کیا جائے کیونکہ وہ جسمانی وساطت سے انسانی مخلوق بنتا ہے اور روحانی واسطے سے ارفع و اعلیٰ مخلوق ہو جاتا ہے اور معقول کے ذریعے وہ الوہیت سے متصف ہو جاتا ہے اس طرح فلسفی بالطبع ایک ایسا کامل انسان ہے جو صفات الوہیت سے متصف ہوتا ہے لیکن اس کے لیے یہ شرط لازمی ہے کہ وہ ہر قسم کے اعمال سے انہی اعمال کو اختیار کرے جو نہایت رفیع و بلند ہیں۔ انسانوں کے ہر طبقے سے سبب جول رکھے تاکہ ان میں جو اعلیٰ صفات پای جائیں ان سے مستفید ہو، اور ان سبب میں پسندیدہ افعال اور بزرگی و شرف کے اعتبار سے ممتاز ہو۔ جب وہ انتہائی غایت تک پہنچ جائے یعنی جب کہ عقول بسیط کو ان کے تلمع معانی کے لحاظ سے سمجھ جائے اور نیز مواد منفصلہ کا بھی علم حاصل کر لے اور ان سے ایک ہو جائے تو ممکن ہے کہ اب وہ موجود الہی کہلائے۔ اس وقت وہ غیر کامل جسمانی صفات کو خیر باد کہہ دیتا ہے اور اسی طرح اعلیٰ روحانی صفات بھی اس سے علحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ صفت الہی سے مزین ہو جاتا ہے جس میں

کسی روحانی یا جسمانی شے کا کوئی دخل نہیں۔ یہ تمام متوحد کے صفات ہیں جو جمہوریت کا ملکا ایک فرد ہے۔

فصل ششم

انفرادی اعراض روحانیہ کی چار قسمیں ہیں:۔ پہلی قسم عام ہے۔ اور اس کا محل جو اس یا احساس ہے، دوسری قسم کا تعلق طبیعت یا شہوت سے ہوتا ہے کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ اپنے نفس میں ایک روحانی عرض کو پاتا ہے جو اس کو پانی کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اسی طرح بھوکے شخص میں بھی ایک روحانی عرض پایا جاتا ہے جو اس کو غذا کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے، اس طرح عام طور پر ہر انسانی خواہش کی تکمیل ایک عرض روحانی کے ذریعے ہوتی ہے اور یہ عرض جس کا صدور طبیعی طور پر ہوتا ہے کسی خاص چیز سے متعلق نہیں ہوتا کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ کسی خاص پانی کو تلاش نہیں کرتا بلکہ جس قسم کا بھی پانی دستیاب ہو اس کے لیے کافی ہے۔ تیسری قسم میں وہ عرض روحانی ہے جو فکر سے پیدا ہوتا ہے یا وہ عرض جو غور و فکر دلیل اور توضیح کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چوتھی قسم میں وہ اعراض داخل ہیں جو دلیل و فکر کی مدد کے بغیر عقل فعال کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم میں وحی داخل ہے اور ایسے سچے خواب بھی جن کی صداقت و دوامی ہوتی ہے نہ کہ اتفاقی۔ پہلی دو قسمیں انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اور ایسے اعراض جو حیوان کے کمال طبعی کے لیے ضروری ہیں وہ طبعی طور پر تمام حیوانات میں پائے جاتے ہیں البتہ وہ اعراض جن کو طبیعت بطور شرف کے عطا کرتی ہے صرف چند حیوانات میں پائے جاتے ہیں اور یہ انھی حیوانات تک محدود ہیں جن میں جیونٹی اور شہد کی مکھی کی طرح خون نہیں پایا جاتا۔ اعراض روحانیہ کی دوسری دو قسمیں انسان کے ساتھ مخصوص ہیں یہ دونوں انفرادی اعراض روحانیہ اور اعراض معقولہ کے درمیان پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ اجسام کے لیے انفرادی اعراض نہیں ہیں

نہ اعراض حائضہ کی طرح انفرادی روحانی اعراض ہیں اور نہ یہ بالکلیہ مادے سے
 ایک ہیں تاکہ اعراض معقولہ کے مانند عمومی طور پر ان کی تعریف کی جاسکے۔ ایک
 مراقب کے لیے یہ ممکن ہے کہ کافی غور و خوض کے بعد روحانیت اور دکاوت کے
 اس درجے کو معلوم کرے جہاں تک کہ انسان کی رسانی ہو سکتی ہے۔

فصل ہفتم

متوحد کو اعراض روحانیہ کی تحصیل انہی کی خاطر نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس کی
 انتہائی غایت نہیں گو کہ اس تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ضرور ہیں۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ
 ان لوگوں سے میل جول نہ رکھے جو محض انہی اعراض سے متصف ہیں ورنہ یہ لوگ اس کے نفس میں
 ایسے اثرات چھوڑیں گے جو اس کو سعادت ابدی کے حاصل کرنے سے
 مانع ہوں گے۔

ہم یہاں ایسے دو آدمی فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک ہمدی کی طرح
 بڑا فاضل ہے، اور دوسرا بود لامہ کے مانند فاسق و فاجر ہر ایک میں ایک خاص
 قسم کا عرض پایا جاتا ہے اور ہر عرض روحانی اس جسم کا محرک ہے جس میں وہ
 پایا جاتا ہے۔ اس طرح بود لامہ کا عرض (یعنی فتنہ و غور) مہدی کو اس کے ان
 ردائل کے اور اک کی وجہ سے سرور اور بدگوئی پر آمادہ کرے گا اور ہمدی کا
 عرض بود لامہ میں تواضع اور حیا کا باعث ہوگا کیونکہ بود لامہ ہمدی کی نیک نفسی
 اور اعلیٰ خصوصیات کو دیکھ کر خفیف ہوگا۔ اور یہ ایک تحقیقی بات ہے کہ تواضع اور
 حیا کی صفتیں خفت اور بدگوئی سے افضل ہیں ایسی صورت میں ترقی یافتہ انسان
 کے عرض پر غور کرنے سے ادنیٰ درجے کے آدمی کی ترقی ممکن ہوتی ہے، اسی طرح
 اس ادنیٰ انسان کے عرض کے ذریعے اس ترقی یافتہ شخص کا سترل بھی ممکن ہے۔
 لہذا ہمارے لئے یہ لازمی ہے کہ ہم متوحد ہو جائیں، اس کے ذریعے ذیل ترین
 انسان بھی اپنے نفس کا تزکیہ کر سکتا ہے اور بلند مرتبہ انسان کی بزرگی کا اظہار کرتا ہے اور بلند مرتبہ انسان

ان اثرات سے مفویذ بہت تاجہ جو ادنیٰ شخص سے اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ اور ہمیشہ وحدت کو پیش نظر رکھنے میں یہی حالت اس شخص کی ہوگی جو اس سے قریب ہوگا۔ اس طرح متوحّد لوگوں کے میل جول سے آزادریکا، کیونکہ اس پر لازم ہے کہ مادی اشخاص سے روابط نہ رکھے نہ ایسے شخص سے ملے جس کی غایت روحانیت مطلقہ نہ ہو۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اہل علم کی صحبت سے فیضیاب ہو اور چونکہ علماء ہر جگہ نہیں ملتے اس لیے متوحّد کو چاہئے کہ عام لوگوں کی صحبت سے احتراز کرے اور صرف بقدر ضرورت ان سے ملتا جلتا رہے۔ بہر حال جہاں تک ہو سکے ان سے کنارہ کشی اختیار کرے کیونکہ وہ اس کے سمجھنے نہیں، لہذا وہ ان سے میل جول رکھے نہ ان کی بیہودہ بکواس سے، تاکہ ان کی دروغ بیانیوں کی تردید نہ کرنی پڑے۔ اور نہ ان کی مخالفت میں اپنا وقت گزارے کیونکہ یہ خدا کے دشمن ہیں۔ متوحّد کے لیے یہی بہتر ہے کہ جن لوگوں میں اس کو زندگی بسر کرنی پڑے ان پر رو و قدح کرتے ہوئے اپنا وقت ضائع نہ کرے۔ وہ تو اپنی زندگی کو تعلیم الہی کے لئے وقف کرتا ہے اور جسمانی آلائش کے بارگراں کو دور کر کے اپنے نفس کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے وہ اپنے اطراف و اکناف کو نور کی طرح روشن کر دیتا ہے۔ اور خدا کے تعالیٰ کی معرفت کی تکمیل اس طرح پوشیدہ طور پر کرتا ہے کہ گویا وہ ایک معیوب بات ہے۔ اس طرح وہ اپنے نفس کی تکمیل علم اور اپنے پسندیدہ مذہب کے ذریعے کرتا ہے اور اکثر علماء کی خدمت میں جاتا ہے اور ان سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ایسے بزرگوں سے بھی روابط پیدا کرتا ہے جو اس سے بہ اعتبار ذکاوت علم صداقت اور فضائل عقلی کے ممتاز ہیں۔ اور ناتجربہ کار نوجوان کی صحبت سے احتراز کر لیتا ہے۔ ہمارا یہ قول سیاسی اصول کے خلاف نہیں ہے کہ جس کی رو سے عام لوگوں سے خلوت گزرنی غلطی ہے، نہ طبعی علوم کے خلاف ہے جو انسان کے مدنی الطبع ہونے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں اساسی اصول نظری حیثیت سے اس وقت صحیح ہیں جب کہ لوگ اپنے طبعی کمالات کو پہنچ گئے ہوں۔ لیکن بعض وقت جماعت سے علیحدہ رہنے ہی میں بہتری ہوتی ہے، اس میں شک نہیں گوشت اور نمبذ انسان کے لیے مفید غذا ہیں اور افسیوس و حنظل یعنی اندرین زہر قاتل ہیں، لیکن باوجود اس کے بعض اوقات ایون اور اندرین نمبذ بھی

ہوتے ہیں۔ اور معمولی طبی غذائیں قائل ثابت ہوتی ہیں لیکن یہ شاذ صورتیں ہیں جن کا وقوع محض اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نفوس کی تدبیر پر منطبق ہوتا ہے۔

فصل ہشتم

متوحد کا انتہائی مقصد اعراض معقولہ ہے اور جو اعمال اس کو ان اعراض تک پہنچائیں وہ نامتر عقل ہی کے دائرے میں ہوتے ہیں۔ ان اعراض تک متوحد صرف غور و فکر درس و تدریس کے ذریعے پہنچتا ہے اور ان اعراض کی ذات ہی میں ان کے وجود کی تاکید ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ افکار کے افکار ہوتے ہیں جن میں سب سے اعلیٰ عقل مکتسب ہوتی ہے جس کا صدور عقل فعال سے ہوتا ہے اور جس کی وسالت سے انسان اس درجے کو پہنچتا ہے جہاں اس کو اپنی ذات کو موجود عقلی کی طرح سمجھنا ہے۔

ابن باجہ نے عقل مکتسب پر اور اپنی ذات کے ادراک کے طریقے پر طویل بحث کی ہے۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ عقل فعال منقسم نہیں ہو سکتی یعنی اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ وہ اعراض جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں مجموعی حیثیت سے اس میں واحد ہو کر پائے جاتے ہیں یا کم از کم اس کی تمام ارجح غیر منقسم شیا ہیں، ۹۲ یعنی ہر ایک خاص عرض عقل فعال میں وحدت کی حالت میں پایا جاتا ہے لہذا اس عقل منفصل کا علم بھی واحد ہو گا گو انواع کے تعدد کے لحاظ سے اس کے اعراض متعدد کیوں نہ ہوں۔ اور جب اس طرح اعراض میں تعدد ہو تو لازمی طور پر ان کا متعدد مادوں سے ظہور ہو گا، اور حقیقت میں وہ اعراض جو بعض مادوں میں موجود ہیں عقل فعال میں صرف ایک ہو کر پائے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مادے میں موجود ہونے کے بعد معنوی حیثیت سے پائے جاتے ہیں جیسے کہ عقل کے لیے فعلیت کی حالت میں ہوتا ہے، اور یہاں کوئی ایسی شے نہیں جو عقل بالفعل کو ان اعراض منفصلہ کے قریب رکھنے کی کوشش سے باز رکھے

یہاں تک کہ اس کو معقول عقل مکتب کا اور اک ہو جائے۔ اس لحاظ سے انسان اپنی روح کے اعتبار سے تمام موجودات میں عقل فعال سے زیادہ قریب ہے اور یہاں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عقل مکتب کو ان امور کے عطا کرنے سے مانع ہو جو اور عقول اس کو عطا کرتی ہیں، یعنی وہ حرکت جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے متعلق غور کرتا ہے، اور اس کے بعد معقول حقیقی کا اور اک حاصل کر لے یعنی ایسی مخلوق کا اس کو احساس ہوتا ہے جو بالطبع عقل ہے اور جو فی الحال یا سابق میں بغیر کسی ایسی شے کی احتیاج کے جو اس کو قوت کی حالت سے نکالے اپنے اعمال کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ عقل منفصل یعنی عقل فعال کا اور اک اپنی ذات کے اور اک کی طرح ہے اور یہ سب سے آخری حرکت ہے۔

تصریحات بالا سے قارئین کو معلوم ہوا ہو گا کہ ابن باجہ نے اس طریقے کی کافی توضیح نہیں کی جس کے ذریعے اس حرکت عظمیٰ کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ بھی نہیں بتلایا کہ عقل انسانی اور عقل فعال عام میں کس طرح اتصال مکمل ہوتا ہے۔ ہم نے رسالہ وداع میں دیکھا ہے کہ ابن باجہ اس اتصال کی تکمیل کسے لئے مافوق الطبیعت قوت کے داخل کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ہم یہاں اس کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس کتاب کی تلخیص ہم نے ابھی ختم کی ہے اس کو ابن رشد نے بھی غاض قرار دیا ہے گویا کہ اس کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ ابن طفیل نے اس کتاب کو ابن باجہ کی ان کتابوں میں شمار کیا ہے جن کی اس نے تکمیل نہیں کی اور لکھا ہے کہ ان کتابوں کا آخری حصہ نامکمل ہے۔ تاہم اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ابن باجہ نے اندلس کے فلسفہ عربی پر ایک ایسا رنگ چڑھایا جو صوفیاء کے ان رجحانات کے بالکل مخالف تھا جو غزالی کے پیدا کردہ تھے۔ ابن باجہ نے لکھا ہے کہ محض علم نظری میں یہ قوت پائی جاتی ہے کہ اس کے ذریعے انسان اپنی ذات اور عقل فعال کا اور اک کر سکتا ہے جیسا کہ اس نے اپنے رسالہ وداع میں تصریح کی ہے۔ اسی اصول کی ابن طفیل نے بھی تعلیم دی ہے۔ اور ابن رشد کا بھی یہی مسلک ہے۔

ابن باجہ کے فلسفے کی توضیح

۱۔ اس کے نام کی تحریف اور اس کے مضاف

بعض اہل یورپ ابن باجہ کو (Avenpace) کے نام سے یاد کرتے ہیں اور بعض اس کو (Ayempace) کہتے ہیں یہ ابن باجہ کے تحریف شدہ اسم ہیں جیسے کہ انھوں نے ابن سینا کو تحریف کر کے (Avicenna) کر دیا ہے اور ابن رشد سے (Averroes) بنا دیا ہے۔

ابن باجہ کی ولادت پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں ہوئی ہے۔ اس نے چھٹی صدی ہجری کے شروع (۵۳۴ھ) میں وفات پائی۔ وفات کے وقت یہ فلسفی بالکل نوجوان تھا اور نہیں معلوم اگر وہ طویل عمر پاتا اور اپنے مواہب فطری کی تکمیل کرتا تو کس بلندی تک پہنچتا۔

اس کی زندگی مختصر ہونے کے باوجود بالکل فلسفیانہ زندگی کا نمونہ تھی۔ اس کو متعدد مصائب اور عوام کی طعن و تشنیع کا سامنا کرنا پڑا، جنھوں نے کئی مرتبہ اس کے قتل کا ارادہ کیا لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ان کے پنجہ ظلم سے محفوظ رہا۔ ان مصائب کا سبب جو اس پر توڑے گئے اس کے چند خیالات تھے اور ان کا عقائد دینیہ کے حدود سے تجاوز کرنا تھا جس کا اس پر الزام لگایا گیا تھا۔ اس طرح وہ ان مصیبتوں کے اعتبار سے جو ادنیٰ لطیف کی جہالت سے پیدا ہوتی ہیں ابن رشد کا پیشرو ہے۔

۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مدفن

ابن باجہ کے شاگردوں میں سے ایک توابوالولید محمد ابن رشد ہیں دوسرے

ابو الحسن علی بن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی جو ایک فاضل مصنف ہیں، جن کو علوم اور اخلاق میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ وہ اپنے استاد ابن باجہ کے ایک عرصے تک ہم صحبت رہے اور اپنے درسیات کی تکمیل کی اور اس کی وفات کے وقت حاضر ہوئے اور اس کو بمقام فاس دفن کیا (۳۳۷ھ) ہمارے پاس قاضی ابومروان اشبیلی کی شہادت موجود ہے کہ انہوں نے ابن باجہ کی قبر شہر فاس میں ابوبکر ابن العربی فقیہ کی قبر کے قریب دیکھی۔ ابو الحسن علی جو ابن باجہ کے شاگرد تھے وہ مغرب سے روانہ ہو گئے اور چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں سرزمین مصر میں بمقام قوص وفات پائی۔

۳۔ ابن باجہ کے ایک شاگرد اس کی علمیت اور ذکاوت

کے مداح ہیں

ابن باجہ کے شاگرد ابو الحسن علی ابن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی سے ابن باجہ کے اقوال کا ایک مجموعہ دستیاب ہوا ہے جس پر فرانسسی لفظ (Cours) کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس کی ابتدا میں ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے یہ ابوبکر ابن صائغ کے علوم فلسفہ کے متعلق چند اقوال کا مجموعہ ہے جو اپنے ذہن کی رسائی اور باریک اور اہم، اور اعلیٰ معنوں کی نازک فہمی کے اعتبار سے عجوبہ و ہرادر کہنا سے زمانہ تھے۔ فلسفے کی یہ کتابیں اندلس میں حکم کے زمانے ہی میں رایج تھیں۔ اور یہ وہ خلیفہ ہے جس نے فلسفے کی کتابوں کو جمع کیا، مشرق کی تمام نادر تصنیفیں یہاں لیں اور قدما اور دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ کروایا۔ اب لوگوں کی نظریں ان کتابوں کی طرف لگیں لیکن ابن باجہ سے قبل ناظرین کو ان سے نہ کوئی صحیح راستہ ملا اور نہ گمراہیوں اور تغیر معنی کے سوا انہیں کچھ حاصل ہو سکا جیسا کہ ابن خزم اشبیلی کا حال ہوا۔ ابن باجہ اپنے زمانے کے بڑے بصرین سے تھا۔ اور اپنے بعض خیالات کے ثابت کرنے میں وہ اوروں سے بڑھا ہوا تھا

اور غور و فکر میں بہت اچھا اور جانچ پڑتال میں نہایت دور رس تھا۔
 ”اس مبصر (ابن باجہ) اور مالک ابن وہیب الاشجیلی کے ذریعے ان علوم میں تحقیق کے راستے دریافت ہوئے، کہوں کہ یہ دونوں بمعصر تھے، مگر فرق یہ ہے کہ مالک نے صناعت ذہنیہ (معقولات) کی مبادیات پر چند سطحی خیالات کا اظہار کیا ہے اور اس کے بعد اس نے ان علوم پر ظاہری حیثیت سے بحث کرنے سے اجتناب کیا کیونکہ کچھ تو ان خیالات کے اظہار کی وجہ سے اور کچھ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر لوگ اس کی جان کے در پے ہو گئے تھے“

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابن وہیب اشجیلی کے خون کا جو مطالبہ کیا گیا تھا وہ صرف اس کے علوم عقلیہ اور فلسفے کے انہماک کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس میں کچھ اس کے اخلاق کو بھی دخل تھا کیونکہ وہ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے اس پر بہت سی مصیبتیں نازل ہوئیں۔ عوام اس کے خلاف بھڑک اٹھے اور اس پر حملہ آور ہوئے حقیقت میں ابن وہیب فلسفی نہیں تھا کیونکہ اس کے اقوال میں فلسفیانہ معارف کی جھلک نہیں پائی جاتی اور نہ ان میں کوئی ایسے باطنی اسرار پوشیدہ ہیں جو اس کی موت کے بعد نمایاں ہوئے ہوں۔ ابن وہیب نے فلسفے سے اعراض کیا البتہ اس نے شرعی علوم کی جانب توجہ کی اور ان کی وجہ سے امتیاز بھی حاصل کیا۔

بخلاف اس کے ابن باجہ کی اعلیٰ فطرت نے اس کو ہر وقت ابھارا اور زمانے کے تصرفات اور اس کی تبدیلیوں کے باوجود جس قسم کے خیالات اس کے نفس میں پیدا ہوتے گئے ان پر وہ غور و فکر کرتا گیا اور استدلال کیے بغیر نہیں رہا۔

۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدون کئے

ابن باجہ نے صناعت ذہنیہ (معقولات) اور علم طبعی کے اجزاء کے متعلق چند ایسے امور ثابت کئے ہیں جو فی نفسہ ان دونوں صنعتوں کے حصول پر دلالت

کرتے ہیں ان کے متعلق اس کا طرز بیان تفصیل اور ترکیب ایک ایسے ماہر فن کی ہے جو کامل قدرت و عبور رکھتا ہو۔

ہندو اور علم ہیئت میں اس کے چند تعلیقات ہیں جس سے اس فن میں اس کے علمی تجسس کا پتا چلتا ہے۔ علم الہی میں اس کے کوئی ایسے تعلیقات نہیں جو اس کے ساتھ مخصوص ہوں۔ البتہ اس کے رسالہ و دآع کے مضمون سے (جن کی اوپر تصریح ہو چکی ہے) اور ایک دوسرے رسالے اتصال الانسان بالعقل الفعال سے علم الہی کے متعلق اس کے کچھ خیالات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ (یا پتا چلتا ہے) مختلف اقوال کے دوران میں بھی چہت اس قسم کے نمایاں اشارات پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ انتہائی قوت رکھتے ہیں جس سے اس اعلیٰ علم کی طرف (جو کہ تمام علوم کا منتہا ہے) اس کے میلان کا پتا چلتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ معارف اس نے حاصل کیے وہ صرف اسی مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے تہید کا کام دیتے ہیں۔ یہ محال ہے کہ ہم صرف تہیدی امور میں الجھ جائیں اور وجود کے اقسام کی تو کامل طور پر تفصیل کریں، لیکن اس علم پر بہت کم روشنی ڈالیں جو اس کو اپنے ہم عصروں میں ممتاز کرتا ہے اور تیرگی سے نورنگی جانب لے جاتا ہے۔ لیکن ابن باجہ صرف تہیدی امور میں الجھ کر اصل غایت تک پہنچ نہ سکا۔

۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ

کا تعلق

ابو الحسن علی بن عبدالعزیز نے جو مجموعہ نقل کیا ہے اس میں غایت انسانی کے متعلق ابن باجہ کے چند اقوال پائے جاتے ہیں جو بہت اختصار کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا، اس سے ابن باجہ کے علم الہی اور دوسرے تہیدی علوم کے متعلق اس کی وسعت معلومات کا پتا چلتا ہے۔ مورخین کا خیال ہے کہ ابن باجہ نے علم الہی پر ایسی تالیفات اور تعلیقات

جمع اور مرتب کیے ہیں جن سے کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ اغلب یہ ہے کہ ابوالنصر فارابی کے بعد جن علوم کے اقسام سے ابن باجہ نے بحث کی ہے ان میں اس کا کوئی ہمسرنہ تھا کیونکہ اگر اس کے اقوال کا ابن سینا اور غزالی کے اقوال سے مقابلہ کیا جائے تو ابن سینا اور غزالی وہ لوگ ہیں جن پر مشرق میں فارابی کے بعد ان علوم کا دروازہ کھولا گیا تھا اور جنہوں نے ان علوم پر بلند پایہ تصانیف بھی چھوڑی ہیں تو ابن باجہ کے اقوال کی اہمیت اور ارسطو کی تصانیف کو جس حد تک اس نے سمجھا ہے اس کی فضیلت کا اظہار ہو جائے گا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تینوں ائمہ فن تھے اور مبدیہ فیاض کی جانب سے انھیں ایسا علم فضل عطا ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کی تصانیف کو امتیاز حاصل ہے اور ان کے خیالات کا سلف کریم سے توارد ہوتا ہے۔

۶۔ ابن باجہ کی تالیفات

- ۱۔ شرح کتاب السماع الطبیعی۔ از ارسطو۔
- ۲۔ قول علی بعض کتاب الآثار العلویہ۔ از ارسطو۔
- ۳۔ قول علی بعض کتاب الکون والفساد۔ از ارسطو۔
- ۴۔ قول علی بعض المقالات الاخیرۃ من کتاب الحيوان۔ از ارسطو۔
- ۵۔ کلام علی بعض کتاب النبات۔ از ارسطو۔
- ۶۔ قول ذکر فیہ التشوق لطبیعی و ماہیۃ۔
- ۷۔ رسالۃ الوداع وقول تلوہا۔
- ۸۔ کتاب اتصال العقل بالاشان۔
- ۹۔ کتاب تدبیر المتوحّد۔
- ۱۰۔ تعالیق علی کتاب ابی نصر فی الصناعۃ الذہنیۃ۔
- ۱۱۔ فضول قلیلہ (Fragments) فی سیاست المدنیۃ و کیفیۃ المدن و حال

المستوحیہا۔

۱۲۔ کلام فی الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال۔

۱۳۔ نبذ لیسرة علی الهندسة والنبیة۔

۱۴۔ رسالة كتب بها الى صديقه ابی جعفر يوسف بن احمد بن حداثی (بعد قدوم

الی مصر)۔

۱۵۔ تعالیق حکمتہ وجدت متفرقة۔

۱۶۔ جوابہ لماسئل عن ہندسہ ابن سید المہندس وطرقہ۔

۱۷۔ کلام علی شئی من کتاب الادویہ المفردة۔ (از جالینوس)

۱۸۔ کتاب التجربین علی ادویۃ ابن وافد وقد اشترک معہ فی تالیفہ ابو الحسن

سفیان۔

۱۹۔ کتاب اختصار الحاوی۔ (از رازی)

۲۰۔ کلام فی النایۃ الانسانیہ۔

۲۱۔ کلام فی الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال۔

۲۲۔ کلام فی الاسم المسنی

۲۳۔ کلام فی البرهان۔

۲۴۔ کلام فی الاسطقتات۔

۲۵۔ کلام فی الفحص عن النفس النزوعیة وکیف ہی ولم تنزع وبماذا تنزع۔

۲۶۔ کلام فی المزاج بما هو طبی۔

ان تمام کتابوں سے ہم کو صرف دو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں۔

۱۔ مجموعۃ فی الفلسفة والطب والطبیعیات (اس کا ایک نسخہ برکن میں اور دوسرا

آکسفورڈ میں)۔

۲۔ رسالة الوداع مفسرة بالعبرانیة۔

ابن طفیل

(وفات ۱۱۸۵ء)

حالات زندگی

۴۷ ابو بکر محمد بن عبد الملک بن طفیل انیسوی اندلس کے اکابر فلاسفۃ عرب سے ہے اس کی ولادت بارہویں صدی عیسوی کے اوایل میں (مطابق چھٹی صدی ہجری) آدنی آتش میں ہوئی جو شہر غرناطہ کا ایک حصہ ہے۔ اس نے طب و ریاضی، حکمت اور شعر میں شہرت حاصل کی۔ کچھ عرصے تک حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ لکچرری کے عہدے پر فائز رہا، اس کے بعد امیر یوسف ابی یعقوب بن عبد المؤمن کا (جو ہمدوی خاندان کا دوسرا امیر تھا اور جس نے ۱۱۵۵ء میں وفات پائی) وزیر اور طبیب بن گیا۔

ابن خلیب کے بیان کی رو سے ابن طفیل نے غرناطہ میں طب کی تحصیل کی اور اس فن میں دو کتابیں بھی لکھیں۔ عبد الواحد مرکشی (یہ ابن طفیل کی اولاد کے متعلقین سے ہے) روایت کرتا ہے کہ ابن طفیل اور امیر میں بہت خلوص تھا اور خود اس نے اس فلسفی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی فلسفے اور نفسیات پر کئی کتابیں اور بہت سے اشعار دیکھے ہیں۔ ابن طفیل نے امیر کے تقرب سے خوب فائدہ

حاصل کیا اور اپنے زمانے کے کئی مشہور حکما کے شاہی دربار میں رسائی کا باعث ہوا۔ اسی نے اندلس کے فلسفی ابن رشد کو امیر کے ہاں پیش کیا ایک دن امیر نے ابن طفیل سے ایک ایسے عالم کو پیش کرنے کی خواہش ظاہر کی جو ارسطو کی تالیفات سے کافی واقفیت رکھتا ہو تاکہ وہ ان کی تشریح اور تحلیل واضح طور پر کر سکے۔ ابن طفیل نے ابن رشد کو اس کام کے لئے منتخب کیا اور خود چاہے کا عذر کرتے ہوئے اس فریضے کی انجام دہی سے معافی چاہی۔ ابن رشد اس پیشکش کو قبول کرتے ہوئے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھنے میں مشغول ہو گیا۔

ابن طفیل کی وفات ۵۹۵ھ میں بنگام مرکش ہوئی۔ خلیفہ منصور اس کے جنازے میں شریک تھا۔

ابن طفیل کی تالیفات میں صرف ایک کتاب حی بن یقظان رہ گئی ہے۔ کا زیری نے ایک کتاب اسرار الحکمة المتشرقیہ کا ذکر کیا ہے لیکن حقیقت میں وہ کتاب حی بن یقظان ہی کا دوسرا نام ہے۔ ابن ابی الصدیع نے ابن رشد کے حالات میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے ابن طفیل کی ایک کتاب فی البقع المسکونہ والیغیر المسکونہ کا ذکر کیا ہے اور ابن رشد نے الہیات (بارہویں کتاب) میں بھی لکھا ہے کہ ابن طفیل و غلطی اور خارجی اجرام سے متعلق بہت خاص خیالات رکھتا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلکیات میں ابن طفیل کے وسیع معلومات تھے۔ اور ابوالفتح تبریزی، مشہور فلکی نے (جس نے اپنی کتاب کے ذریعے بطلمیوس کے نظریوں کو بدلنے کی کوشش کی ہے) فلکیات پر اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھا ہے کہ:-

”اے بھائی تمہیں معلوم نہیں کہ ہمارے استاد قابی ابو بکر ابن طفیل نے فرمایا کہ انھوں نے ان حرکات کے لیے ایک خاص نظام فلکی پیش کیا ہے اور جس نظام کا وہ اتباع کرتے تھے وہ بطلمیوسی نظام سے جدا تھا، اس کو داخلی و خارجی دائروں کی کوئی ضرورت نہیں اور ان کا نظام بغیر کسی قسم کی غلطی کے حرکات اجرام کی تحقیق کرتا ہے، اور ہم نے اس مسئلے پر تالیف کا بھی وعدہ کیا ہے اور یہ دعوای بھی نہیں کیونکہ اس علم میں کوئی تفصیل و طوالت نہیں پائی جاتی۔ لیکن وہ خاص کتاب جس سے

ابن طفیل کی فضیلت ثابت ہوتی ہے وہ ایک خیالی قصے کی شکل میں اپنے زمانے کے فلسفے پر مشتمل ہے۔

اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل حکمائے اشرافین سے تھا اور اس نے غور و خوض کے ذریعے ایک بڑی شکل کو حل کرنے کی کوشش کی جو اس زمانے کے حکماء کے پیش نظر تھی اور وہ نفس بشری کا عقل اول سے تعلق تھا۔ ابن طفیل کو غزالی کی رائے سے درجہ اتصال بالقصوف پر اکتفا کرتے ہیں اتفاق نہیں تھا بلکہ اس نے ابن باجہ کے خیالات کی اتباع کی ہے اور ایک ایسے انسان میں فکر کی تدریجی ترقی کا اظہار کیا ہے جو دنیوی مشاغل سے الگ اور اس کی تمام آلائشوں سے پاک ہو۔ ابن طفیل نے ایک ایسی ہستی کو پیش کیا ہے جس کو زندگی کا کچھ بھی علم نہیں، اور جس کی عقل کا نشوونما بالذات مطلق الفردیت پر ہوا ہے اور فکر کو کچھ تو اس کی ذاتی قوت اور کچھ عقل فعال کے ذریعے تنبیہ ہوتی رہی، اس طرح اس پر تمام طبعی اسرار اور نہایت مشکل الہیاتی مسائل منکشف ہو گئے ابن طفیل کا اپنی کتاب میں بن یقظان سے یہی مطلب ہے اور اس کے فلسفے کی تشریح کے موقع پر اس سے بحث کی جائے گی۔

ابن طفیل عالم فلکیات، عالم ریاضیات، طبیب اور شاعر تھا اس کی تشریح خوش اسلوبی اور عبارت میں روانی پائی جاتی ہے۔ اس کی فطری قوتوں کے اظہار اور تحفظ میں امیر یوسف بن عبدالمومن کی نظر شفقت کو بہت کچھ دخل ہے۔ عبدالمومن نے اپنے مین حیات اپنے بڑے بیٹے محمد کو ولیعهد مقرر کیا تھا اور لوگوں سے اس کے لئے بیعت لے کر دوسرے اہل شہر کو بھی اس کی بیعت کے متعلق لکھا۔ لیکن جب عبدالمومن کا انتقال ہو گیا تو اس کے فرزند محمد میں حکومت کی اہلیت نہیں پائی گئی اس لیے وہ معزول کر دیا گیا اس کی علیحدگی کے لئے عبدالمومن کے دوسرے بیٹوں یوسف اور عمر نے بہت کوشش کی۔ اس کی معزولی کے بعد ان دونوں بھائیوں میں (جو عبدالمومن کی اولاد میں بہت شریف خلعت اور صاحب رائے تھے) انتخاب مجدد کر دیا گیا۔ ابو حفص عمر نے اپنے بھائی یوسف کے لئے اپنے حق سے دست برداری اختیار کی۔ اس طرح ابو یعقوب

یوسف بن ابی محمد عبدالمومن بن علی نقیسی الکومی سریر آرائے حکومت ہوا۔ تمام لوگوں نے اس سے بیعت کی اور اس کی حکومت سے اتفاق کیا۔

امیر یوسف عربوں کے طرز گفتگو اور ان کے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے حالات سے سب سے زیادہ واقف تھا۔ اس نے اس کی جانب خاص طور پر توجہ کی اور اپنے زمانہ حکومت میں اشیلیہ کے تمام عالموں سے ملاقات کی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صحیح بخاری کا حافظ تھا اور اس نے قرآن پاک اور کچھ فقہ کے مسائل کو بھی حفظ کیا تھا۔ اس کے بعد اس نے علم حکمت کی جانب توجہ کی اور پھر طب کی تحصیل شروع کی اور بہت سی حکمت کی کتابوں کو جمع کیا۔

ان علماء میں جو امیر یوسف کے مصاحبوں سے تھے ایک ابو بکر محمد ابن طفیل بھی ہے جو فلسفے کے تمام مسائل کے متعلق تحقیقی معلومات رکھتا تھا جو اس نے اپنے ہی طبقے کے چند افراد سے حاصل کئے تھے۔ ابن خٹکان نے اپنی کتاب (جلد ۲ صفحہ ۴، ۳) میں خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن صائغ جو ابن باجہ کے نام سے مشہور ہے (اور جس کے حالات اس کتاب میں قبل ازیں بیان کیے گئے ہیں) ابن طفیل کے اساتذہ سے تھا لیکن خود ابن طفیل نے اپنی کتاب میں جو تصریح کی ہے جس کا ذکر آئندہ صفحہ میں ہوگا) اس کی رو سے یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ابن طفیل شریعت اور فلسفے میں تطبیق دینے کا بہت دلدادہ تھا۔ اس کو مختلف فنون سے واقفیت تھی اور اطراف و کثافات سے ہر فن کے علما اس کے پاس جمع ہوتے تھے جن میں سے ایک ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے۔ جس کا تفصیلی ذکر ابن رشد کے حالات میں کیا جائے گا۔

ابن طفیل نے اپنے فلسفے کو ایک سوال کے جواب کی شکل میں پیش کیا ہے جو اس کے ایک بھائی نے کیا تھا اور یہ قدرۃ ابن سینا اور فیثرائی کی تقلید ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے ”اے میرے عزیز غلص و مکرم بھائی! خدا تمہیں بقائے دوام اور ابدی راحت عطا کرے۔ تم نے مجھ سے حکمت مشرقیہ کے اسرار (جن کا شیخ امام الرئیس بوعلی سینا نے ذکر کیا ہے) کی توضیح کرنے کی درخواست کی ہے۔ یہ مجھ کو کہ جس کسی کو ایسی صداقت کی دریافت کی خواہش ہو جو واضح اور روشن ہو تو اس کے لیے

جدوجہد بھی ضروری ہے۔

اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو اوراک ہوا

”تم تھارے سوال نے میرے دل میں ایک حرکت سی پیدا کر دی ہے اور میں ایک ایسی حالت کے مشاہدے پر جس سے کہ میں اس کے پہلے محروم تھا، اور ایک ایسے نامور مقام کی رسائی پر جس کی توصیف زبان سے ممکن نہیں اور نہ کسی بیان سے اس کی توضیح ہو سکتی ہے، خدا کے پاک کا شکر ادا کرتا ہوں۔ یہ کیفیت ایک بالکل جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق ایک دوسرے ہی عالم سے ہے۔ اس حالت میں جو راحت، لذت اور سرور حاصل ہوتا ہے وہ اس نوعیت کا ہے کہ جو شخص اس مقام پر فائز ہو اور اس کی کسی ایک حد تک پہنچا ہو اس کے لیے اپنے اسرار کا انخاسی طرح ممکن نہیں بلکہ جو لذت یا نشاط اس کو حاصل ہوتی ہے وہ اس کو اجمالی نہ کہ تفصیلی طور پر اظہار پر مجبور کر دیتی ہے، گو اس قسم کے لوگ علوم سے نا آشنا کیوں نہ ہوں اور بغیر تحصیل علم کے یہ باتیں کیوں نہ کہی ہوں بعضوں نے اسی حالت میں یہاں تک کہا ہے ”من بحال ان یومہ الاعظام من ان ی“ ایک دوسرے بزرگ نے کہا ہے ”ان الالحاق“ ایک اور بزرگ کا قول ہے ”لیس فی الثوب الا مال لک“

ابو حامد غزالی جب اس حالت پر فائز ہوئے ہیں تو آپ نے یہ فرمایا ہے
فکان ما کان حالست اذ کفر۔ فظن خیراً ولا سئل عن الخیر۔

ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ

ابو بکر بن الصائغ کے قول کو ملاحظہ کیجئے جو صفت اتصال میں ابن طفیل کے

کلام کے مشابہ ہے۔ ابن صائغ کہتا ہے جب اس تحریر کے ذریعے ہیں معنی مقصود کا ادراک ہو چکا تو اس وقت واضح ہوا کہ حاصل شدہ علوم میں تمام معلومات ایک درجے کے نہیں ہو سکتے اور اس معنی کے ادراک سے اس کا مقصور ایک ایسے مرتبے تک پہنچ جاتا ہے جس میں وہ خود کو تمام سابقہ غیر مادی اعتقادات سے بعید پاتا ہے۔ یہ مرتبہ اس سے بہت اعلیٰ ہے کہ حیات طبعی کو اس سے منسوب کیا جائے۔ یہ معاد قندوں کے احوال سے ہے جو حیات طبعی کی ترکیب سے منزہ ہیں جنہیں ہم بجا طور پر احوال الہی کہہ سکتے ہیں اور جن کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جنہیں چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کی جانب ابو بکر ابن صائغ نے اشارہ کیا ہے اور جو علم نظری اور بحث فکری کے ذریعے حاصل ہوتا ہے بلاشبہ وہ اس مرتبے پر فائز ہوا اور اس سے متجاوز نہیں ہوا۔

اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن حنا

پراس کا اعتراض

اہل نظر کے ادراک سے ہم وہ ادراک مراد لیتے ہیں جس کا تعلق بالبعد الطبیعیات سے ہے (جیسے کہ وہ ادراک جو ابن باجہ کو حاصل ہوا) اس ادراک کی شرط یہ ہے کہ وہ بالکل صحیح ہو۔ اس طرح اس میں اور اہل ولایت کے ادراک میں جو ان اشیاء کا بڑی وضاحت اور انتہائی لذت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہیں (فسر ق پایا جاتا ہے۔ ابن باجہ عام لوگوں کے سامنے اس قسم کی لذت کے ذکر کو معیوب قرار دیتا ہے اور اس کو قوت خیالی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور یہ وعدہ کرتا ہے کہ وہ اہل سعادت کے حالات و وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے گا۔ ایسی صورت میں اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”جس چیز کا تجھ کو ذوق نہیں اس کے چکھنے کو حلال نہ قرار دے اور مقام صدیقین سے تجاوز کرنے کا خیال

کہ "لیکن اس نے اس وعدے کا ایفا نہیں کیا۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ جیسا کہ اس نے بیان کیا ہے، وقت کی تنگی اور دہران کے قیام کے زمانے میں اس کی غیر معمولی مشغولیت ہو یا اسے یہ دیکھنا ہو کہ اگر وہ اس حالت کی تشریح کر دے تو لامحالہ یہ قول اس کو ایسی چیزوں کی صراحت پر مجبور کرے گا جس کی وجہ سے اس کی سیرت پر اعتراض ہو گا اور ان تمام امور کی تکذیب ہو گی جو اس نے مال کی تنکثیر اور اس کے جمع کرنے اور اس کے اکتساب کے مختلف تدابیر کے متعلق ثابت کیے۔ متاخرین میں ذہن کی گہرائی، صحت نظر اور صدق رویت کے اعتبار سے ابن باجہ سے بہتر کوئی نہیں ملتا۔ البتہ وہ دنیوی مشاغل میں اس قدر منہمک رہا کہ اس کے علمی خزانوں اور پوشیدہ حکمتوں کے ظاہر ہونے سے قبل ہی موت آ پہنچی اس کی اکثر تالیفات غیر مکمل اور ان کا آخری حصہ ناتمام ہے مثلاً اس کی وہ کتاب جو اس نے نفس پر لکھی ہے یا تدبیر المتوحد اور دوسری وہ کتابیں جو منطق اور طبعیات پر لکھی گئی ہیں لیکن اس کی کمال کتابیں چند مختصر اور مختلف رسائل ہیں۔ خود ابن باجہ نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ اس کے بیان سے اس مضمون کی توضیح جس کی دلیل "رسالۃ اتصال" میں پائی جاتی ہے نہایت مشکل سے ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ اس کی عبارت کی ترتیب بعض مقامات پر کمال طریقے پر نہیں ہوئی ہے اگر وقت اجازت دیتا تو وہ ضرور اس کو بدلنے کی کوشش کرتا۔ یہ ہیں حالات اس شخص یعنی ابن باجہ کے جو ہم کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ہم نے شخصی طور پر اس سے ملاقات نہیں کی اور اس کے معاصرین کی جن کے متعلق ہیں یہ علم نہیں کہ آیا وہ اس کے ہم پلہ تھے، کوئی تالیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔

فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید

ہمارے معاصرین جو ان متقدمین کے بعد ہوئے ہیں وہ یا تو مبالغہ کر گئے ہیں یا ان کو کمال واقفیت حاصل نہیں یا ان کے اصلی حالات ہم کو معلوم ہی نہیں ہوئے۔

ابو انصر فارابی کی جو کتابیں ہیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں سے اکثر منطق پر ہیں۔ اس کے فلسفے کی کتابوں میں اکثر شکوک پائے جاتے ہیں۔ اس نے کتاب "مذہب فاضلہ" میں ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر تنہا ہی زمانے تک باقی رہیں گے۔ لیکن "سیاست مدنیہ" میں تصریح کی ہے کہ تمام شریر نفوس گھل کر معدوم ہو جائیں گے، البتہ کامل نفوس کو بقائے دوام نصیب ہو گا۔ اس کے بعد کتاب "اخلاق" میں انسانی سعادت کے متعلق کچھ بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ سعادت اسی دنیوی زندگی میں حاصل ہو سکتی ہے اس کے بعد اس کا ایک ایسا قول بھی ملتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ "جو کچھ اس کے علاوہ ہے بیہودہ بلکہ اس اور بوزعمیوں کے قصبے ہیں" اس طرح فارابی نے تمام مخلوق کو خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا۔ یہ اس کی ایسی لغزش ہے جو قابل معافی نہیں اور جس کی تلافی بھی ممکن نہیں۔ اور نبوت کے متعلق اس کے فاسد عقائد ہیں کہ وہ ایک خاص نون خیالی کا نتیجہ ہے۔ اس کے ساتھ فلسفہ کو نبوت پر چند ایسے امور میں ترجیح دی ہے جن کی صراحت کی یہاں ضرورت نہیں ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس دقیق مسئلے کے متعلق صفحہ ۱۴۰ میں "فلسفہ فارابی کی توضیح" کے تحت لکھا ہے۔

ابن سینا کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابو علی نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا بیڑا اٹھایا، اسی کے مذہب پر کاربند رہا اور کتاب شفا میں اس کے فلسفے کے طریقے کو اختیار کیا۔ ابتدائی کتاب میں اس نے اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ حقیقت اس سے جدا ہے اور یہ کتاب اس نے محض مشائخ کے مذہب کے مطابق لکھی ہے۔ لیکن جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو اس کو چاہئے کہ کتاب "فلسفہ مشرقیہ" میں اس کی تلاش کرے جو محض کتاب "اشفا" اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا اس پر واضح ہو گا کہ اکثر امور میں یہ باہم متفق ہیں گو کتاب "اشفا" میں

چند ایسے مسائل ضرور ہیں جو ارسطو سے ہم تک نہیں پہنچے اگر ارسطو کی کتابوں اور کتاب شفا کے مسائل کا مطالعہ بجائے ان کے باطنی اسرار پر غور و فکر کرنے کے صرف ظاہری حیثیت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجہ کمال تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابو علی نے اپنی کتاب شفا میں واضح کیا ہے۔

غزالی کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابو حامد غزالی نے اپنی کتابوں میں جمہور کی مخاطبت کے لحاظ سے کہیں ربط قائم رکھا ہے اور کہیں بے ربطی پیدا کر دی ہے سبھی چند اشیاء کی بنا پر تکفیر کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مینحلا ان مسائل کے جن کی بنا پر انھوں نے کتاب ”تہافت“ میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے حشر اجساد کا انکار اور خاص نفوس کے لیے ثواب و عقاب کا اثبات ہے، حالانکہ خود غزالی نے اپنی کتاب ”المیزان“ میں لکھا ہے کہ شیوخ صوفیہ کا بھی تعبیر یہی اعتقاد ہے۔ اس کے بعد کتاب ”النقد من الضلال والمفصّل بالاحوال“ میں لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیہ کے اعتقاد کے مانند ہے اور ایک طویل بحث کے بعد اس امر سے واقفیت حاصل کی گئی ہے جو شخص ان کی کتابوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرے اس کو اس قسم کی بہت سی باتیں نظر آئیں گی۔ انھوں نے اپنے اس طرز عمل کی اپنی کتاب ”میزان العمل“ کے آخری حصے میں معذرت کی ہے اور لکھا ہے کہ انہیں تین قسم کی ہوتی ہیں: پہلی وہ رائے جس میں تمام جمہور شریک ہیں، دوسری وہ جو ہر مسائل کی مخاطبت کے لحاظ سے ہو، تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک محدود ہے، اس سے وہی مطلع ہو سکتا ہے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے بعد فرمایا ہے اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو تمھارے مورو فی اعتقاد میں شک پیدا کرتے ہیں تو یہی ایک فائدہ کافی ہے، کیونکہ جس کو شک نہ ہو وہ غور بھی نہیں کریگا

اور جو غور نہ کرے وہ بصیرت حاصل نہیں کرے گا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر جہالت و وحیرت کی تاریکی میں سرگرداں رہے گا۔ اس کے بعد مثال کے طور پر یہ بیت پیش کی ہے۔

خذ ما تروا و دعه شیئاً سمعت به فی طلعة الشمس ما یغنیک عن نحل

یہ ابن کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز و اشارات پائے جاتے ہیں اور ان سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی سے بصیرت نفس کے ذریعے ان رموز سے واقف ہو، اس کے بعد پھر ان سے سنا ہو یا پھر ایسی غیبی معنوی استعداد رکھتا ہو کہ ایک ادنیٰ سے اشارے سے ان رموز کو سمجھ جائے۔ غزالیؒ نے اپنی کتاب ”المجاہز“ میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب المصنوع بہا علی غیرہا ”ہے جو صریح حق پر مشتمل ہے۔ ہندس میں ہم کو اس کے کسی نسخے کا علم نہیں ہو بلکہ بعض ایسی کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن کی نسبت بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ مصنوع بہا ہے حالانکہ وہ کوئی اور کتابیں ہیں جن کے نام کتاب المعارف العقلیہ، کتاب النفع والتسویہ اور ”مسائل مجموعہ“ وغیرہ ہیں۔ ان کتابوں میں اگرچہ اشارات پائے جاتے ہیں لیکن ان امور کی زیادہ توضیح نہیں ملتی جن پر مشہور کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب مقصد الاسنیؒ کے مطالب اس سے زیادہ مبہم ہیں لیکن خود غزالیؒ نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ کتاب مقصد الاسنیؒ ”مفصّل ہوا“ نہیں ہے بس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ کتابیں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں وہ درحقیقت ”المفصّل ہوا“ نہیں ہیں بعض متاخرین کو ان کی کتاب ”مشکوٰۃ“ کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم ہوا ہے جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرا دیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر نہیں آتی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انھوں نے انوار سے محبوب افراد کے اقسام کی صراحت کرنے کے بعد اہلین کے تذکرے کے دوران میں پیش کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ”ان لوگوں (یعنی اہلین) کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہ موجود عظیم ایک ایسی صفت سے متصف ہے جو حدانیت محض کے سمانی ہے“ اس سے انھوں نے یہ خیال کیا کہ غزالیؒ کا یہ اعتقاد ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے منکثر ہے ”تعالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً“۔ اس میں شک نہیں کہ

شیخ ابو حامد ان برگزیدہ افراد میں ہیں جنہوں نے سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کیا اور اعلیٰ مقامات پر فائز ہوئے۔ لیکن ہم کو ان کی کتاب المفضون جو علم کا شہرہ پرکشش ہے دستیاب نہیں ہوئی۔

ابن طفیل کے فلسفے کی تہید جو اس کے رسالہ ہر حکمت مشرقیہ

سے ماخوذ ہے



جس حد تک ہماری رسائی ہوئی ہے ہمیں اعتراف ہے کہ ہمیں ابھی اصل حقیقت کا علم حاصل نہیں ہوا ہے، ہمارے جو کچھ بھی معلومات ہیں وہ غزالی اور شیخ ابو علی کے کلام کے تتبع کرنے اور اس کو ایک دوسرے کے ساتھ ملائے اور ان خیالات کے ساتھ مربوط کرنے سے حاصل ہوئے ہیں جو اس زمانے میں رائج ہو گئے ہیں اور جن کو ناقلین فلسفہ کے ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے، ہم نے پہلے بحث و نظر کے ذریعے حقیقت کو دریافت کیا، اس کے بعد مشاہدے کے توسط سے اس ذوق سے آشنا ہوئے۔ اس وقت ہم اپنے نفس میں کچھ اپنے ذاتی خیالات پیش کرنے کی اہلیت پاتے ہیں۔ اے سال ہم پر لازم ہے کہ سب سے پہلے تجھ کو تیرے خلوص نفس اور باطنی صفائی کے لحاظ سے اپنے خیالات سے واقف کریں اور اگر مبادیات کی تصریح سے قبل انتہائی مسائل تجھ سے بیان کر دیں تو اس سے بجز اندھی تقلید کے کچھ زیادہ فائدہ متصور نہ ہوگا مختصر یہ کہ اگر تو خلوص و محبت کی بنا پر ہم سے حسن ظن رکھتا ہے نہ اس وجہ سے کہ تیرے لئے ہماری بات کو قبول کر لینا ضروری ہے، تو ہم تیرے لیے یہ مرتبہ کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس سے اعلیٰ منزل کی جانب رہبری کرنا چاہتے ہیں کیونکہ اس حالت سے اعلیٰ مراتب پر فائز ہونا تو کجایہ محض نجات کے لئے بھی کافی نہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ تیرے سامنے ایک ایسا مسلک پیش کریں جس کو ہم نے اس سے قبل طے کر لیا ہے،

اور تیرے ساتھ اس بحر میں شناوری کریں جس کو ہم نے پہلے ہی سے عبور کر لیا ہے، تاکہ ہم تجھے اس مقام پر پہنچائیں جس پر ہم فائز ہو چکے ہیں، جہاں تو ان امور کا مشاہدہ کرے گا جن کا ہم نے معائنہ کر لیا ہے، اور اپنے نفس کی بصیرت سے ان مسائل کی تحقیق کرے گا جن کو ہم نے دریافت کر لیا ہے اور ہمارے علم کی تنقید کرنے سے توبے نیاز ہو جائے گا۔ اس کے لیے ایک مقررہ مدت تک مشاغل سے یکسوئی اور اس فن کی طرف پوری ہمت سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر تو اس کا عزم صادق کرے اور اس مطلب کے حصول کے لیے صدق نیت سے تیار ہو جائے تو اس مطلب میں تیری جدوجہد قابل ستائش ہوگی۔ اور تیری محنت بار آور ہوگی جس سے تو اپنے رب کو راضی کرے گا اور وہ بھی تجھ سے راضی ہوگا اور تیری امید برائے سچی جس کی جانب تو کمال ہمت سے توجہ کرے گا۔ میری خواہش ہے کہ تیرے ساتھ راستہ طے کرنا ہوا منزل حقیقی تک پہنچ جاؤں اور اپنی راہ کو گمراہیوں اور لغزشوں سے بچاؤں۔ اگر اس طریقے کے اختیار کرنے کی جانب تھوڑی دیر تیرے شوق اور آمادگی کا اظہار ہو تو میں تجھ سے ”حی بن یقظان اور ابسال و سلامان کا قصہ بیان کرتا ہوں۔ وہ صاحبان عقل کے لیے عبرت کی داستان ہے اور حساس قلب اور گوش شنوار کھنے والے کے لئے سرتاپا نصیحت۔

ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح

ابن طفیل کا فلسفہ جو ہمیں دستیاب ہوا ہے اس کی واحد کتاب ”اسرار حکمت مشرق“ سے ماخوذ ہے جو بعینہ رسالہ ”حی بن یقظان“ ہے۔ بعض لوگ جو اس سے واقف ہیں یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن طفیل کا فلسفہ ابن سینا سے ماخوذ ہے اور اس کا خلاصہ ہے یہ غلطی ہے، ابن طفیل کا ایک مستقل فلسفہ ہے چنانچہ ہم نے اس سے قبل ابن طفیل کے حالات کے ضمن میں ان خیالات کی تصریح کر دی ہے جو اس نے ائمہ سابقین (مثلاً فارابی، غزالی، ابن سینا، ابن باجہ) کے متعلق ظاہر کئے ہیں اور

ہم نے یہ دیکھا ہے کہ اس اندسی فلسفی نے اپنے لیے ایک علیحدہ مستقل مسلک اختیار کیا ہے جو دوسرے فلاسفہ کے افکار سے بے نیاز ہے۔ اس کے لیے ابن طفیل نے بہت کچھ جدوجہد کی چنانچہ اس کا بیان ہے کہ ”اس نے تمام فلاسفہ کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے لیے ایک خاص مسلک کو منتخب کر لیا ہے۔“ یہ پہلا اسلامی فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفے کو افسانے کی شکل میں پیش کیا ہے اور اپنے افسانے کے ہیرو کو ایک متوجہ شخص قرار دیا ہے جس کی ذات اور افکار طبیعت اور کائنات سے (جس میں اس سے کمزور جو کی چیزیں مثلاً جنم، نبات اور حیوانات شامل ہیں) برسرِ پیکار ہے یہاں تک کہ وہ ادراک و اتصال کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ یہ اس کا خیالی قصہ اس عقلی طوبی (دیوتیسیا) کی نوعیت رکھتا ہے جن کا اسلوب اکثر یورپ کے مصنفین اور مفکرین نے اختیار کیا ہے۔

(۲)۔

اس فلسفی کا بیان ہے کہ سلف صالح سے اس کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جزائر ہند سے ایک جزیرہ خط استوا کے نیچے واقع ہے، جہاں انسان بغیر باپ اور ماں کے پیدا ہوتا ہے اور اس میں ایک ایسا درخت ہے جس سے عورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس قول میں لہو آدم و حوا سے انسان کے نشوونما کی روایت میں جس قدر اختلاف ہے محتاج توضیح نہیں، کیونکہ تمام ادیان اس امر پر متفق ہیں کہ انسان کی اصل مرد اور عورت سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اور علمائے دین سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ انسان کی تخلیق زمین سے آب و ہوا کے اعتدال اور مٹی کی سرسبزی کی بنا پر ہوتی ہے۔ ابن طفیل کا یہ قول چھٹی صدی ہجری کا ایک مستند فلسفی ہونے کی حیثیت سے واقعی عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے۔ ابن طفیل کہتا ہے کہ حرارت، حرکت اور گرم اجسام کے ایک دوسرے سے ملنے اور روشن ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور زمین کے ایسے حصوں کے باشندے جو خط استوا پر ہیں ان کے سر پر سال میں صرف دو دفعہ آفتاب ہوتا ہے، ایک تو برج حمل اور دوسرے برج میزان میں داخلے کے وقت، اور دوران سال میں

چھ ماہ وہ ان کے جنوب میں رہتا ہے اور چھ ماہ شمال میں۔ ان کے ہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے نہ سردی جس کی وجہ سے ان کے حالات میں یکسانی پائی جاتی ہے۔ اس قول کی مزید توضیح کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت اس کا موقع نہیں ہے ہم نے اس کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ یہ ان امور میں داخل ہے جن کے ذریعے اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے انسان کی پیدائش کے خیال کی صحت کا پتا چلتا ہے۔ ان علمائے سلف سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے اس پر قطعی حکم لگایا، اور اس بات پر ان کو کامل یقین ہے کہ محی بن یقظان ان انسانوں میں ہے جو اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے پیدا ہوئے ہیں اور بعضوں نے اس سے انکار کیا ہے اور ایک واقعہ بیان کیا ہے جس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔ پھر ابن طفیل نے ایک خیالی قصہ بیان کرنا شروع کیا ہے جو یقظان اور اس جزیرے کے بادشاہ کی بہن کے پوشیدہ نکاح کے متعلق ہے۔ اس پوشیدہ بیاہ کے بعد اس کے ایک لڑکا پیدا ہوا جس کو اس کی ماں نے تالوت میں رکھ کر دریا میں ڈال دیا (جیسا کہ حضرت موسیٰ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے)۔ اس لڑکے کی پرورش جس کاموں اس جزیرے کا بادشاہ اور جس کا باپ یقظان تھا، ایک بہن نے کی اس نے نہایت شفقت سے اس کی پرورش کی، اور اپنے پستان اس کے منہ میں رکھ کر خالص دودھ سے اس کو سیراب کیا۔ اس طرح وہ اس کی پرورش اور نگہداشت میں مصروف رہی اور اس کی ہر تکلیف کو دور کرتی رہی۔ لیکن خود ابن طفیل اس قصے کو پسند نہیں کرتا اور بغیر ماں باپ کے تخوین طبعی کی روایت کے جانب عود کرتا ہے چنانچہ لکھتا ہے کہ ”جن لوگوں کا خیال ہے کہ اس لڑکے کی پیدائش زمین سے ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس جزیرے کی زمین کے اندر مرواریم سے تخمیر کا عمل ہوتا رہا یہاں تک کہ گرم دھند خشک و تر کا امتزاج ہو کر قوی میں اعتدال و یکسانیت پیدا ہو گئی، اور یہ تخمیر شدہ مٹی بہت زیادہ تھمی جس کا کچھ حصہ باعتبار اعتدال مزاج، اور آمیزہ بننے کی صلاحیت رکھنے کے دوسرے حصے پر فوقیت رکھتا تھا، وسطی حصہ سب سے زیادہ معتدل اور کامل تھا اور انسان کے مزاج کے مشابہ تھا۔ اس کے بعد اس مٹی میں شدید حرکت

ہونے لگی اور شدت لزوجت کی وجہ سے گرم پانی کے جیسے بلبلے پیدا ہونے لگے، اور وسط میں ایک بہت چھوٹا بلبلہ پیدا ہوا جس کے دو حصے تھے، اوسان دونوں کے درمیان ایک رقیق پردہ تھا، جس میں ایک لطیف ہوائی جسم نہایت اعتدال کی حالت میں پایا جاتا تھا۔ اسی جسم سے اس روح کا اطلاق ہوا جو اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے اور اس کے ساتھ ایسا اتصال پیدا ہوا کہ حس اور عقل کے ذریعے اس کی عالمگیرگی دشوار ہے۔

— (۳) —

ابن طفیل اس لڑکے کے قصے کے بیان کرنے میں جو اسلامی اندلسی ہے، ہمیشہ اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ وہ رابنسن کرو سو سے بہت زیادہ مشابہ ہے، لیکن اس سے اس حیثیت میں ممتاز ہے کہ اس کا نشو و نما انفرادی حالت میں ہوا۔ اس کو نہ کسی انسان سے واقفیت تھی اور نہ کسی سے انس تھا اور نہ مادی اور معنوی زندگی کے حالات سے وہ آشنا تھا۔ نشو و ارتقا کے مذہب سے بحث کرنے کے بعد ابن طفیل نے انسان اور حیوان کے درمیان تنازع البقا کے مہد اور روشنی ڈالی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس لڑکے نے درخت کی شاخوں سے ایک عصا بنایا اس کو صاف کیا اور اس کے درمیانی حصے کو درست کیا، اس کے ذریعے وہ ان وحشی جانوروں کو مارا کرتا تھا جو اس سے لڑتے تھے۔ ان میں سے وہ کمزوروں پر سوار ہوا کرتا اور طاقتوروں سے مقابلہ کرتا، اس سے اس کو اپنی قدر زیادہ معلوم ہونے لگی، اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھ کو جانوروں کے ہاتھوں پر تفوق حاصل ہے کیونکہ ہاتھ ہی کے ذریعے اس کے لئے ستر عورت اور عصا وغیرہ کا استعمال (جس سے وہ جانوروں کو دفع کرتا تھا) ممکن تھا اور اسی کی وجہ سے وہ دم اور آلات طبعی کی مدد سے بے نیاز تھا۔

— (۴) —

چونکہ ابن طفیل طبیب، عالم طبیعیات و فلکیات و ریاضیات تھا اس لیے ۱۰۶

اس نے اپنے فلسفیانہ قصے کے ہیرو کو اپنے اور اپنے پیشرو فلاسفہ کی صورت میں پیش کیا۔ اس ہرن کی موت کے ذکر کے بعد، جو اپنے دودھ سے اس بچے کو سیراب کیا کرتی تھی، ابن طفیل نے زندہ اور مردہ حیوانات کی تشریح کرنی شروع کی، اور وہ اس غور و فکر میں ترقی کرتا گیا یہاں تک کہ اکابر طبیعین کے مرتبے پر فائز ہو گیا۔ اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ حیوانات کے ہر فرد میں گو اعضاء اور مختلف حواس و حرکات کے اعتبار سے کثرت پائی جاتی ہے لیکن اس روح کے لحاظ سے جس کا مبداء واحد ہے وہ بالکل ایک ہیں۔

حی بن یقطان سات برس کے سن میں بقائے حیات کے لیے حیوانات سے مقابلہ کرتا تھا، لیکن جب اس کی عمر ۲۲ برس کی ہوئی تو اس نے زندگی کے دومر حلے طے کیے پہلا دور تو وہ ہے جس میں اس پر علم تشریح اور حیات مادی کے اسرار کا امتحان ہوا، دوسرا وہ زمانہ ہے جس میں اس نے جمادات اور نباتات کو جانوروں کا مقابلہ کرنے اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کا آلہ قرار دیا اور بعض حیوانات کو جینے، تدبیر سے گرفتار کر کے ان کے ذریعے دوسرے حیوانات کو (جن کی اس کو اپنی خدمت کے لئے ضرورت تھی) مغلوب کر لیا۔

یہ ابن طفیل کے فلسفے کا ملخص ہے جو ہم نے پیش کیا ہے، اس کے بعد ہم خود ابن طفیل کے قلم سے اس کے بعض نصوص کا ذکر کریں گے جس میں اس نے روحانی ترقی سے بحث کی ہے اور اس کے ذریعے اس غایت تک جا پہنچا ہے جو اس کا نصب العین تھا۔ ہم نے یہاں اس اقتباس کی چھ قسمیں کی ہیں:-

(۱) پہلی قسم۔ اس میں حی بن یقطان کے اس نظریے سے بحث کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کا وجود ضروری ہے۔

(۲) دوسری قسم۔ اس میں حی بن یقطان کے شمس و قمر اور دیگر اجرام سماوی کے نظریے پر بحث کی ہے۔

(۳) تیسری قسم۔ اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ ذات کا کمال اور اس کی لذت واجب الوجود کے مشابہے پر منحصر ہے۔

(۴) چوتھی قسم۔ اس میں حی بن یقطان نے خود کو دوسرے حیوانوں کی طرح

ایک نوع بتلایا ہے لیکن اس کے ساتھ اپنی زندگی کا ایک خاص مقصد قرار دیا ہے۔
(۵)۔ پانچویں قسم۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ سعادت کا حصول اور
شقادت سے نجات اس موجود اور واجب الوجود کے دو اہم مشاہدہ پر منحصر ہے۔
(۶) چھٹی قسم۔ اس میں فنا اور وصول الی الحق سے بحث کی ہے۔

(۵)۔

حی بن یقطان نے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے

حی بن یقطان کو اس امر کا ضروری علم حاصل ہوا کہ ہر حادث کے لیے
محدث کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے بعد فاعل صور نے اس کے نفس میں عمومی نہ کہ
تفصیلی ارتسامات پیدا کیے، ان صور کے اجمالی علم کے بعد اس نے ہر ایک
صورت کا تفصیلی معائنہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ تمام حادث ہیں اور ان کے لیے
ایک فاعل کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد اس نے ان اشیاء پر غور کیا جن کی یہ
صورتیں تھیں اور ہر شے میں صرف جسمانی استعداد ہی کو اس فعل کے صدور کی علت
قرار دیا مثلاً پانی جب زیادہ گرم ہو جائے تو اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی
استعداد پیدا ہوگی، یہ استعداد ہی اس کی صورت ہے، کیونکہ یہاں سوائے جسم
اور ایسی اشیاء کے جن کا جسم کے ذریعے احساس ہوتا ہے، (حالانکہ اس سے
قبل نہ تھا) جیسے کیفیات اور حرکات، اور اس فاعل کے لئے جس نے ان صور کو
عدم سے موجود کیا، اور کوئی شے نہیں۔ پس جسم میں جو خاص حرکات کی صلاحیت
پائی جاتی ہے وہ اس کی استعداد و صورتی کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد اس نے
ہر صورت میں ایسی کیفیت کا معائنہ کیا جس سے اس پر یہ حقیقت واضح ہو گئی
کہ جو افعال ان اشیاء سے صادر ہو رہے ہیں دراصل ان کے نہیں بلکہ ایک

فاعل کے تحت قدرت ہیں، جو ان سے منسوب افعال کو جو کجا مہینہ تا ہے اور یہ حقیقت اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قولی کے ذریعے منکشف ہوئی جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے ”كنت سمع الذي يسمع به وبصر الذي يبصر به“ یعنی خدا کے تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں ہے ”وقل اقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى“ جب اس فاعل حقیقی کا اس کو اجمالی علم حاصل ہوا تو اس کے بعد اس کو اس کی تفصیل معرفت کا اشتیاق پیدا ہوا، لیکن یہ اس وقت جب کہ وہ اس عالم محسوسات سے بے تعلق نہیں ہوا تھا، اس لیے وہ اس فاعل مختار کو اخفی محسوسات میں تلاش کرنے لگا۔

(۶)

حی بن یقطان کا شمس و قمر ستارے اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا

حی بن یقطان نے سب سے پہلے شمس و قمر اور ستاروں کی جانب توجہ کی اس نے دیکھا کہ یہ سب مشرق سے طلوع ہوتے اور مغرب میں غروب ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو ستارہ سمتِ راس پر سے گزرتا ہے وہ ایک بڑے دائرے کو قطع کرتا تھا، اور جو سمتِ راس سے شمال یا جنوب کی طرف مائل ہوتا وہ اس سے چھوٹا دائرہ قطع کرتا اور جو سمتِ الراس سے کسی ایک جانب فاصلے پر ہوتا اس کا دائرہ اس ستارے کے دائرے سے چھوٹا تھا جو سمتِ الراس سے قریب تر تھا۔ سب سے چھوٹے دائرے جن پر ستارے حرکت کرتے ہیں وہ ہیں، ان میں سے ایک قطب جنوبی کے اطراف ہے جو ہسپل کا مدار ہے اور دوسرا قطب شمالی کے

اطراف ہے جو فرقدین کا مدار ہے اور چونکہ جی بن یقطان کا مسکن خط استوا پر تھا جس کی ہم نے پہلے توضیح کی ہے اس لیے یہ تمام دائرے اس کے افق کی سطح پر قائم تھے اور جنوب و شمال میں ان کے حالات یکساں تھے اور دونوں قطب اس کے سامنے ایک ساتھ نمودار ہوتے تھے۔ جب کبھی کوئی ستارہ بڑے دائرے یا چھوٹے دائرے پر طلوع کرتا تو وہ ان کو غور سے دیکھتا، ان دونوں کا طلوع اور غروب ایک ساتھ ہوتا اس طرح اس نے تمام ستاروں کو ہر وقت اسی حالت میں دیکھا جس سے اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ فلک کی شکل کر دی ہے اور اس کا یہ اعتقاد اور قوی ہو گیا جب اس نے شمس و قمر اور دوسرے ستاروں کو مغرب میں غروب ہونے کے بعد پھر مشرق کی جانب لوٹتے ہوئے دیکھا، نیز یہ کہ طلوع، استواء اور غروب کے وقت ان کے حجم میں کمی زیادتی نظر نہیں آتی اگر فلک غیر کر دی شکل پر ہوتا تو اس کا فاصلہ بدلتا رہتا۔

— (۷) —

ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار

۱۰۹

واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے

— ❦ —

جب جی بن یقطان پر یہ واضح ہو گیا کہ اس کی ذات کا کمال اور اس کی لذت اس موجود کے مشاہدے پر موقوف ہے جس کا وجود دائمی ہے بشرطیکہ یہ مشاہدہ ابدی ہو اور ایک آن بھی اس سے غفلت نہ برتی جائے تاکہ مشاہدے کی حالت ہی میں موت واقع ہو جائے جب ہی تو اس کو حقیقی لذت حاصل ہوگی جس میں کسی قسم کی تکلیف کا شائبہ نہ ہوگا۔ چنانچہ اسی کے جانب امام صوفیہ جنیدؒ نے اپنے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے جو وفات کے وقت آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا تھا،

”هَذَا وَقْتُ يُوْخَذُ مِنْهُ اللّٰهُ الْكَبْرُ وَالْحَرَمُ الصَّلٰوَةُ“ (اس وقت اللہ کبر آپ سے لے لیا گیا اور نماز حرام ہو گئی) تو اس کے بعد حمی بن یقطان غور کرنے لگا کہ کس طرح اس مشاہدے کو بالفعل دوامی طور پر حاصل کیا جائے حتیٰ کہ ایک آن بھی اس سے اعراض نہ ہو سکے۔ پس وہ ہر آن اس موجود کا تصور جاتا رہا لیکن جب کبھی کوئی محسوس شے اس کی نظر کے سامنے آتی یا کسی حیوان کی آواز سنائی دیتی یا کوئی اور خیال اس کے ذہن میں سماتا یا اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی یا بھوک، پیاس، سردی گرمی اس کو عارض ہوتی یا حوائج ضروری کی تکمیل کے لیے جانا پڑتا تو ان صورتوں میں اس کی فکر میں خلل واقع ہوتا اور اس کی وہ کیفیت زائل ہونے لگتی اور پھر بہت جدوجہد کے بعد وہ اس سابقہ حالت کی جانب رجوع کرتا، اور اس کو ہمیشہ یہ خوف رہتا کہ کہیں غفلت کی حالت میں موت نہ آجینے جس سے وہ دائمی شقاوت اور حجاب کی تکلیف میں پڑا رہے اور اس کی حالت بدتر ہو جائے اور کوئی علاج سو و مند نہ ہو۔

— (۸) —

دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نوع ہے
البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے

حمی بن یقطان کو یقین ہو گیا کہ وہ ایک متبدل روح والا حیوان ہے اور تمام اجسام سماوی کے مشابہ ہے۔ دوسرے حیوانات کے انواع کی طرح اس کی بھی ایک نوع ہے، البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لئے ہوئی ہے اور اس کے ذمے ایک اہم کام ہے جس سے دوسرے حیوانات بری ہیں۔ اس کے لیے یہی شرف کافی ہے کہ اس کا ادنیٰ یعنی جسمانی جزو تمام اشیاء میں جو اہر سماویہ سے (جو عالم کون فساد سے خارج ہیں اور ہر قسم کے نقص تغیر و تبدل سے منزہ ہیں)

زیادہ مشاہدہ ہے اور اس کا جزو اعلیٰ وہ شے ہے جس کے ذریعے واجب الوجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور یہ شے عارف ایک امر ربانی الہی ہے نہ اس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے، نہ کسی قسم کا فساد واقع ہوتا ہے، نہ کسی جسمانی صفت سے یہ متصف ہوتا ہے اور نہ جو اس یا تخیل کے ذریعے اس کا ادراک ہوتا ہے، نہ اس کی معرفت اس کے سوائے کسی اور چیز کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اس کا ادراک اسی کے ذریعے ہو سکتا ہے وہی عارف بھی ہے معروف بھی اور معرفت بھی، وہی عالم بھی ہے معلوم بھی اور علم بھی۔ اس میں کسی قسم کا تباین نہیں کیونکہ تباین اور انفصال اجسام کے صفات اور لواحق سے ہیں یہاں نہ کوئی جسم ہے نہ صفت جسم نہ لواحق جسم۔

————— (۹) —————

سعادۂ حقیقی کا دار و مدار اس موجود واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر ہے

حی بن یقطان کو اس امر کا علم ہوا کہ حقیقی سعادت واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر منحصر ہے بشرطیکہ ہم اس سے ایک لحظہ بھی غافل نہ ہوں۔ اس کے بعد وہ اس تدبیر پر غور کرنے لگا جس کے ذریعے دوام مشاہدہ کا حصول ممکن ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کے لیے تشبہات کی ان تینوں قسموں پر اعتماد ضروری ہے :-

تشبہ اول - اس میں اس قسم کا کوئی مشاہدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس مشاہدے کے مانع ہوتا ہے کیونکہ اس میں امور محسوسہ کی جانب توجہ ہوتی ہے اور امور محسوسہ حجابات ہیں جو اس مشاہدے پر عارض ہوتے ہیں۔ تاہم اس تشبہ کی اس لیے ضرورت ہے کہ اسی کے توسط سے روح حیوانی کا دائمی قیام

ہوتا ہے جس کے ذریعے اجسام سماوی کے ساتھ تشبہ ثانی حاصل ہو سکتا ہے۔
 اس طرح ضرورت تشبہ اول کی جانب محرک ہوتی ہے گو یہ ضرر سے خالی نہیں۔
 تشبہ دوم۔ اس کے ذریعے مشاہدہ دوامی میں زیادتی حاصل ہوتی ہے۔
 اس مشاہدے کے ذریعے اس کو اپنی ذات کا ادراک حاصل ہوتا ہے اور وہ اس کی
 جانب توجہ کرتا ہے جیسا کہ ہم آئندہ چل کر توضیح کریں گے۔
 تشبہ سوم۔ اس تشبہ میں اس کو خالص مشاہدہ اور کامل استغراق حاصل
 ہوتا ہے، ذات واجب الوجود کے سوا کسی جانب اس کو التفات نہیں ہوتا۔
 اس مشاہدے میں خود اس کی ذات فنا اور غائب ہو جاتی ہے اور اس طرح
 دوسرے ذات سے خواہ وہ تھوڑے ہوں یا بہت اس کو بے خبری ہو جاتی ہے۔
 صرف ایک ذات واحد واجب الوجود حق سبحانہ تعالیٰ کا تصور اس کے پیش نظر رہتا ہے۔

— (۱۰) —

فنا و وصول

پس تو اے مخاطب قلب کے کان سے میری باتوں کو سن اور عقل کی بصیرت
 سے ان چیزوں کو دیکھ جن کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں تاکہ تجھے راہ ہدایت
 مل جائے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ تو اس وقت جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس سے
 زیادہ وضاحت کا طالب نہ ہو کیونکہ گنجائش محدود ہے اور ایسے حقائق کو جو
 الفاظ کا جامہ نہیں پہن سکتے، الفاظ میں ادا کرنے کی کوشش کرنا خطرے سے خالی نہیں۔
 پس میں کہتا ہوں کہ جب سالک اپنی ذات اور دیگر ذات کو فنا کر دے اور صرف
 ذات واحد حقیقی کو موجود پائے اور جو کچھ مشاہدہ کرنا ہے کر لے اور اس کے
 بعد اپنی اس حالت سے جو سکر کے مشابہ ہے افاقہ حاصل کر کے اغیار کے ملاحظے
 کی جانب رجوع کرے تو اس وقت اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گا کہ اس کی
 ذات حق تعالیٰ کی ذات کے منکر نہیں اور اس کی حقیقت ذات حق تعالیٰ ہے

(۷۱)

۱۱۱

اور وہ شے جس کو وہ اپنی ذات اور حق تعالیٰ کی ذات کے منافی سمجھتا تھا محض
 بے اصل ہے سوائے ذات حق کے کسی شے کا وجود نہیں۔ وہ آفتاب کے نور
 کے مانند ہے جس کا پرتو اجسام کشیدہ پر پڑتا ہے اور ان میں تم اس نور کے
 ظہور کو دیکھو گے، اگر تم اس جسم سے اس نور کو منسوب کرو گے جس میں وہ ظاہر
 ہو رہا ہے تو درحقیقت وہ آفتاب کے نور کے سوا کوئی چیز نہیں، اگر وہ جسم فنا
 ہو جائے تو اس کا نور بھی زایل ہو جائے گا لیکن آفتاب کا نور اپنی حالت پر
 باقی رہے گا اس جسم کے وجود سے اس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ جب کوئی جسم پیدا
 ہوتا ہے تو وجود میں آنے سے قبل اس نور کے قبول کرنے کی استعداد اس میں
 پیدا ہوتی ہے اور جب جسم معدوم ہو جاتا ہے تو وہ استعداد بھی فنا ہو جاتی ہے۔
 اور اس ظن نے اس کے ہاں تقویت حاصل کر لی جب اس پر اس امر کا
 انکشاف ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کسی صورت سے متکثر نہیں اور اس کو
 جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ عین ذات ہے۔ اس سے اس کے نزدیک
 یہ لازم آتا ہے کہ جس کسی کو اس کی اپنی ذات کا علم حال ہو جائے تو اس کو
 اس کی ذات بھی حاصل ہو جائے گی، چونکہ اس کو علم حاصل ہو گیا تھا اس لیے
 اس کو ذات بھی حاصل ہو گئی، اور اس ذات کا حصول اس کی ذات ہی کو
 ہوتا ہے، اور نفس حصول ہی بعینہ ذات ہے اور اسی طرح تمام ایسی ذات
 جو مادی علایق سے علیحدہ ہیں اور اس ذات پاک کا عرفان حاصل کرتی ہیں
 پہلے اس کو کثرت کی حالت ہی میں دیکھتی ہیں، لیکن بعد میں (اس ظن کے اعتبار سے
 ابن طفیل کے نزدیک) وہ شے واحد ہو جاتی ہیں۔ یہ شبہ اس کے نفس میں
 راسخ ہو جاتا اگر خدا نے تعالیٰ اپنی رحمت سے اس کا تدارک کر کے اس کو راہ ہدایت
 نہ بتلاتا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ شبہ جو اس کے دل میں پیدا ہوا وہ اجسام کی تیرگی اور
 محسوسات کی آلائش کی وجہ سے تھا کیونکہ کثیر قلیل، واحد، وحدۃ، جمع، اجتماع
 افتراق یہ سب اجسام کی صفات سے ہیں۔

لہ۔ وجدانی علم میں موضوع معروض میں فنا ہو جاتا ہے اسی وقت معروض کا علم حاصل ہوتا ہے (م)

ابن رشد

ح

افتتاحیہ

— ۸۲۸ —

بعض لوگ ایسے اشخاص کو نظر حیرت سے دیکھتے ہیں جو قدما کے خیالات کے مطالعے میں مشغول ہیں، ان کے مختلف مسلکوں سے بحث کرتے، اور ان کے حالات سے مطلع ہو کر ان کی زندگی کے صحیح واقعات دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تعجب کا سبب ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ تمام قدیم اشیاء کے آثار مٹ گئے اور ان کا موجودہ زمانے اور اس کے باشندوں سے تعلق منقطع ہو گیا، پس قدیم آثار کی تلاش میں عمر گزارنا کوئی فائدہ نہیں رکھتا خصوصاً جب کہ جدید چیزوں کی ہمیں سخت ضرورت ہے اور ان کا افادی پہلو بھی بہت قوی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جدید کا علم حاصل کرنے کے لیے قدیم سے بحث کرنا ضروری ہے کیونکہ حیات فکر انسانی کل ذہنی ترقی کی ابتدائی منزل سے آخری دور تک (اگر واقعی اس زمانے کی کوئی انتہا ہے) سلسلہ واحد ہے جس کے ابتدائی حصے کا تعلق وسط سے ہے اور وسط آخری حصے سے متصل ہے اس طرح آخری حصہ ابتدائی حصے سے مربوط ہے۔

اسی وجہ سے ہمارا جہان فلاسفۃ عرب کے حالات کی جانب ہوا کیونکہ انہوں نے فلسفہ یونان پر خاص توجہ مبذول کی اور اس میں بالکل بے بہک ہو گئے، اس کو اپنی زبان میں منتقل کیا، اس کے شروع اور تفسیر پر لکھیں، اس پر تعلیقات کا اضافہ کیا نیز اس کے مبہم اور پیچیدہ مسائل کی توضیح کر دی۔

اس وقت ابن رشد کے حالات اور اس کا فلسفہ ہمارے پیش نظر ہے جو تاریخ میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ابن رشد میں تین ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو فلاسفۃ اسلام میں کسی کو بھی حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ عرب کا سب سے بڑا فلسفی اور فلاسفۃ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ عام طور پر تہذیب و سنی کے جلیل القدر حکما سے ہے۔ وہ حریت فکر کے مسلک کا بانی ہے۔ اہل یورپ کی نظر میں اس کی ایک خاص قدر و منزلت ہے۔ انہوں نے اس کو ان فلاسفہ کے زمرے میں شامل کیا ہے جو دینی عقائد کے مخالف ہیں اور سیکل (جنگل) نے اس کو خیالی دوزخ میں (جس کی تصویر اس نے سب سیکسن کی چھت پر کھینچی ہے) جو فائیکان میں ہے) جگہ دینے سے دریغ نہیں کیا۔ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مسلمان ہے بلکہ ایک الحاد پند فلسفی ہونے کے لحاظ سے۔ اسی طرح دانستے نے بھی اپنے قیدیہ کے نشید سوم میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بہر حال فلسفہ کی کوئی کتاب اس کے تذکرے اور اس کے مبادی فلسفہ کی شرح سے خالی نہیں۔

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا ذاتی، عالمی، تاریخی حیثیت اور اس کے آثار کے اعتبار سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے گواہ شرق اور اہل غرب دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اقلیم وسطیٰ کے تاثرات فطری نوی ہوتے ہیں لیکن ہمیں اس کا خیال نہ کرنا چاہئے۔

زمانہ قدیم میں فلاسفہ کی زندگی اور ان کی ترقی امراء و سلاطین کے سائے عاطفت کی محتاج تھی۔ کیونکہ فلسفہ اپنے خادم کے لیے مکھانا کپڑا جیسا نہیں کر سکتا اور اس کے لیے رزق کی کشائش نہیں پیدا کرتا اگرچہ کہ وہ اپنی زندگی دولت، اولاد اور شخصی آزادی کو بھی ان کے نذر کیوں نہ کر دے۔ لازمی طور پر

حافظ حکمت (یعنی فلسفی) کے لیے سوائے اس کے کوئی تدبیر نہیں کہ کسی بادشاہ کے ظلِ عاطفت میں پناہ لے، جہاں اس کو کتابیں تالیف کرنے کا موقع مل سکتا ہے جن کو وہ اس کی نذر کرتا ہے اور اس کے نام سے ان کو زینت بخشتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فلاسفہ ہمیشہ عوام الناس کے شک اور خاص لوگوں کے حسد کا نشانہ بنے رہے ہیں۔ عوام تو ان کو سخت نظر سے دیکھتے، ان کے متعلق مختلف بدگمانیاں پیدا کرتے، ان کی نسبت ہر قسم کی باتیں تراشتے اور ایسے امور ان کی جانب منسوب کرتے ہیں کہ اگر ان میں کچھ صحیح بھی ہوں تو ان کا اکثر حصہ ضرور مصنوعی اور مبالغہ بر مبنی ہوتا ہے خواص جو ان کے مرتبہ تک نہیں پہنچتے ان سے کنارہ کشی اختیار کرتے یا اس نعمتِ علم کی وجہ سے جو خود ان کے لیے ایک عذابِ جان ہے حسد کرتے ہیں۔ انہی وجوہ کی بنا پر فلاسفہ ہمیشہ کسی امیر کی مدد کے محتاج رہتے ہیں، جس طرح کہ مشرقی شہروں میں مسافرین سفرائے دولِ اجنبیہ کی حمایت کے طالب رہتے ہیں۔ یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ فلسفی اپنے وطن میں مسافر ہوتا ہے اور اپنے اہل و عیال میں محض ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان فلاسفہ کا امراء کی حمایت طلب کرنا ہر وقت مصائب سے خالی نہیں رہا۔ اکثر ان کا امراء سے ربط و اتحاد ان کی نکبت، بدبختی اور ہمہ قسم کے تکالیف کا باعث ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ امراء دوستی کے لحاظ سے متلون مزاج ہوتے ہیں اور ان میں جو قوی ہوتے ہیں ان کے تابع ہو جاتے ہیں یا مروجہ افکار کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں، عامۃ الناس اور جماعت کے خیالات پر عمل کرنے لگتے ہیں، گو یہ ان کے اندرونی خیالات اور طبعی رجحانات کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی حال ابن رشد کا اس کے مصائب کے زمانے میں ہوا۔ لیکن اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں۔ اس وقت مغرب کا فلسفی بادشاہوں اور امیروں کی پناہ طلب کرنے کی بجائے خود اپنی حکمت کے سایے میں عیش و آرام سے زندگی گزارتا ہے بلکہ وہ اس زمانے میں اپنی خدا و اوزہات

۱۱۴

کی بنا پر کشور عقل کا سہ تاج سمجھا جاتا ہے، جس کے سامنے مشرق و مغرب کے تمام انسان سرِ اطاعت خم کرتے ہیں اس کی اس فضیلت کی بنا پر جو انسانیت کی حریت کی وجہ سے اس کو حاصل ہوئی ہے اس زمانے میں اس کی آواز قیام و کے محلوں کو ملا دیتی اور ان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے۔ یوں مائلسٹائی کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا جس نے قبائل روس کے احیا میں نمایاں کارنامے چھوڑے ہیں۔ جب تک وہ رسائل میں مضامین لکھتا رہا اس نے ان لوگوں کے قلوب کو کپکپا دیا جنہوں نے اقوام کو غلام بنا رکھا تھا، ہر قسم کا ظلم و ستم ان پر جائز رکھا تھا اور اپنے تسلط کو قائم رکھنے کے لیے جاہلوں، فریبیوں اور بہت خیال افراد کی مدد کے طلبگار تھے لیکن اب ان کی وہ دولت و نام و نمود کہاں ہے حالانکہ عقل و فکر کی دولت اب بھی اسی طرح باقی ہے!

اسی طرح جو شخص ادبیت کو نت، اہر برٹ، اینتھر اور شوپنہور کا تذکرہ کرتا ہے حقیقت میں وہ ایسے روشن طبع افراد کو پیش کرتا ہے جن کے ذریعے انسانیت نے جلا حاصل کی اور مختلف قوموں نے حیرت کی تاریکیوں میں راہ ہدایت پائی!

بلاشبہ فلسفی کا اپنی فکر کے دوران میں اذیتیں اٹھانا اور قید تہستانی و جلا وطنی کی سزا کا مستوجب قرار پانا ایسے حالات ہیں جن کا اس زمانے میں بھی اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس چھوٹی سی چنگاری کو اس دہکتی ہوئی آگ سے کیا نسبت! اور کسی جریدے یا مجلے میں سرزنش و ملامت کو سولی اور زندہ جلانے کے (قطع نظر جلا وطنی اور تعذیب کے) حکم سے کیا واسطہ! اسی طرح یہ امر بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ انسانیت اپنے ابتدائی دور سے باوجود مظالم کے اپنے سن رشد تک پہنچنے کے لیے شاداں و فرحان رہی ہے۔

ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ

نام اور کنیت :- محمد بن احمد بن محمد بن رشد۔ کنیت ابو الولید۔

یہ کنیت اس کے اجداد میں منتقل ہوتی رہی ہے اس لیے اس نے بھی اس کے
 اختیار کیا۔

مقام پیدائش :- اس کی ولادت ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں ہوئی۔
 کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے دادا کی وفات سے چند ماہ قبل پیدا ہوا۔

وفات :- پنجشنبہ کی شام ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء۔
سن :- اس نے شمسی مہینوں کے لحاظ سے بہتر برس کی عمر پائی اور
 ہلالی کے مطابق اس کے سن کا اندازہ پچھتر برس ہوگا۔ یہ زمانہ بارہویں صدی مسوی
 اور چھٹی صدی اسلامی کو شامل ہے۔

مقام ولادت :- قرطبہ جو اندلس میں ہے۔

مقام وفات :- مراکش۔

خاندان :- فقہا اور قضاۃ کے گھرانے میں نشو و نما پائی۔ اس کا تعلق
 اندلس کے اعلیٰ اور مشہور خاندان سے ہے اس کے آبا و اجداد مالکی مذہب کے
 ائمہ سے ہیں، وہ اور اس کے والد اور دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور کچھ دنوں
 اشبیلیہ کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔

.. اس کے دادا محمد بن رشد عالم اور فقیہ تھے۔ ان کے بعض مباحث شرعی
 اور فلسفیانہ مسائل سے متعلق ہیں اور ایک فتاویٰ کا مجموعہ بھی ہے جس کو ان کے
 ایک مرید ابن الوران نے مرتب کیا ہے جو مسجد قرطبہ کے امام تھے (اس وقت یہ
 پاریس کے قومی کتب خانہ تحت عدد ۳۹ ملحقات عربیہ میں موجود ہے) بلاشبہ ابوالولید
 نے اپنے دادا کی اکثر فطری خصوصیات اور استعداد ذہنی ورثے میں پائیں۔

لیکن اس کے والد کو سوائے عہدہ قضاوت کے اور کوئی امتیاز حاصل
 نہیں تھا، ہمارے پاس ان کے کوئی مشہور کارنامے موجود ہیں تاہم احمد بن محمد
 ابن رشد جیسے شخص کو اگر وہ اپنے باپ کا بیٹا اور بیٹے کا باپ ہے
 اس بات پر کافی فخر ہو سکتا ہے کہ اس کے بیٹے کی تعلیم و تربیت اور اس کے
 فطری استعدادات کی توجیہ میں اس کا نمایاں حصہ ہے۔

والد کی جانب سے تو اس کا یہ نسب ہے لیکن ماں کے متعلق ہمیں

کافی معلومات حاصل نہیں اور اکثر معظم شاہیر اسلام کا یہی حال رہا ہے کیونکہ مذہب اور رواج کے تحت اسلام میں عموماً عورتوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اور نہ ان کی کوئی ایسی شخصیت ہوتی ہے جو اولاد کی تربیت میں اثر انداز ہو۔ شاید انہی حالات نے ابن رشد کو طبعاً نسوان کی حمایت اور ان کی آزادی کے مطالبے کے لیے مجبور کیا تھا کیونکہ وہ اندلس کی مسیحی اور مسلمان عورتوں میں علانیہ فرق محسوس کر رہا تھا۔

یہود سے اس کا تعلق

مؤرخین نے ابن رشد کے مصائب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مقام بیاند میں (جو ایک چھوٹا سا شہر ہے اور یہودیوں سے آباد ہے) جلاوطن کر دیا گیا تھا۔ یہاں صرف اسی کو جلاوطن کیا گیا اس کے باقی دوست احباب اور شاگردوں کو دوسرے مقام پر جانے کا حکم دیا گیا۔ اس کی یہ جلاوطنی اس کے لیے ایک قسم کی سخت سزا تھی، کیونکہ خلیفہ منصور جس نے اس کو شہر بدر کیا، یہود سے متنفر تھا اور ان کو اذیتیں دیا کرتا تھا۔ ابن رشد کے بعض دشمنوں نے خلیفہ کے اس غصے کے موقع کو غنیمت جانا اور اس کو شہر بیاند میں بھجوا دیا اور ساتھ ہی یہ شہر ہو کر دیا کہ منصور نے فلسفی (یعنی ابن رشد) کو اس کے اصلی وطن اور اس کے قوم کے شہر کی طرف لوٹا دیا ہے۔ کیونکہ ابن رشد بنی اسرائیل سے منسوب کیا جاتا ہے، اور قبائل اندلس سے اس کے کسی قسم کے رستے کا پتا نہیں چلتا۔

۱۶۶

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن رشد کو یہود کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل تھی، اور اکثر ان کے فلسفیوں مثلاً سیمونید وغیرہ نے اس کی تالیفات کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا ہے، پھر اس سے لاطینی اور عربی میں ترجمہ کیا گیا اور یہ تمام یہود کی کوششوں کا نتیجہ ہے جنہوں نے ان تالیفات کا

تخصیص کیا یہاں تک کہ وہ موجودہ اقوام کے ہاتھ لگیں۔ کیا یہ تمام واقعات محض اتفاقی ہیں یا اس کا کوئی محض قوی سبب بھی تھا، یعنی ابن رشد کا اپنی اسرائیل سے واقعی تعلق تھا اور اس کے اجداد کا سلسلہ اس قوم تک پہنچتا تھا؟ ہم تو یہاں ان تمام باتوں کو محض اتفاق پر معمول کرتے ہیں۔

تعلیم و تربیت

ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی اشعری طریقے پر تعلیم حاصل کی، اور فقہی اصول کی امام مالک کے طریقے پر تحصیل کی، اس لیے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ میلانات میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ اشعری طریقے کو وہ اور اس کے متعلقین اور اقربائے اختیار کیا تھا اور مذہب شرعی میں اپنے باپ کی اتباع کرنا لازمی ہے۔ لیکن فلسفیانہ مسلک جو اس کے لیے مخصوص تھا بالکل اس کی حریت ارادی کا نتیجہ تھا۔ اور اس کے اس طریقے نے جس کے تحت اس نے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی اور نیز اس کے مذہب نے جس کا وہ متبع تھا اس کے فلسفیانہ افکار پر ایک خاص اثر چھوڑا۔

قارئین کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ اس نے اپنی اکثر کتابوں میں اشعریوں پر (اعتراضات) کئے ہیں اور ان کے طریقوں اور اساسی اصول پر سخت تنقید کی ہے۔ اور یہ اس زمانے کی بات ہے جب کہ اس کا دائرہ فکر وسیع ہو چکا تھا اور اس کی بصیرت کی شعاعیں بہت دور تک پہنچ چکی تھیں۔ اس طرح صحیح منطق اور روشن رائی نے فرضی توہمات اور خیالی ڈھکوسلوں پر کامیابی حاصل کر لی۔

حالات زندگی

جب ابن رشد کا سن اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے مراکش کی جانب

سفر کیا اور خلیفہ عبد المومن رجاء مراہے موحدین سے دوسرا امیر تھا) کے دربار کا قصد کیا لیکن جب عبد المومن کا انتقال ہوا اور اس کا بیٹا یوسف جانشین ہوا تو مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس کی بادشاہ کے دربار میں رسائی کرادی۔ یوسف نے ابن رشد کا بہت احترام کے ساتھ استقبال کیا، کیونکہ وہ علم اور علماء کا بہت شیدائی تھا اور اس کے دل میں حکمت اور حکماء کی ایک خاص عظمت تھی۔ اس کے ہاں ابن طفیل کو خاص رسوم حاصل تھا۔ عبدالواحد مراکش نے یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات کے واقعے کی خود ابن رشد کی زبانی روایت کی ہے۔ ابن طفیل نے ابن رشد سے یوسف کی اس طبعی دلچسپی کے متعلق پوشیدہ طور پر گفتگو کی جو اس کو ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے تھی۔ اس سے شاید اس کا مقصد یہ ہو کہ یوسف کو مغرب میں وہی رتبہ حاصل ہو جائے جو مشرق میں مامون کو حاصل تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نہایت خوش اخلاق، فراخ دل اور حکمت کا شیدائی تھا۔ اس نے ابن رشد پر اپنی خاص عنایت مبذول کی اور اپنے رسالہ امجدی بن یقطان میں ابن باجہ اور اس کے متبعین اور دیگر فلاسفہ مابعد کے تذکرے کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ مزید برآں اس نے ابن رشد کی یوسف کے دربار میں رسائی کرادی اور موت کے وقت اس کے متعلق خاص وصیت کی۔ چنانچہ ابن طفیل نے جب وفات پائی تو امیر یوسف نے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اور قرطبہ میں قضاات کا عہدہ خالی ہونے پر اس کو اپنے باب کی جگہ مقرر کر دیا۔ جب یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب المنصور بادشاہ جانشین ہوا تو ابن رشد کے مرتبے میں اور اضافہ ہو گیا۔ اس نے اس کو اپنا مقرب بنایا اور ان دونوں میں اس درجے بے تکلفی تھی کہ ابن رشد اثنائے کلام میں منصور کو ”اسمع یا اخی“ کے الفاظ سے مخاطب کرتا تھا۔

لیکن بادشاہ کی دوستی قضا سے زیادہ متغیر، سبزے سے زیادہ ناپائیدار اور موسم بہار کی کلیوں سے زیادہ سریع الفنا ہوتی ہے چنانچہ یعقوب ایک طویل گفتگو میں ابن رشد سے رنجیدہ ہو گیا۔ مورخین نے

اس ناگوار واقعے کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں لیکن حقیقی سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ہر ذی مرتبہ حکیم کے کئی دشمن اور حاسد ہوتے ہیں جو اس کی شہرت کے در پے ہو جاتے ہیں اور اس کے مرتبہ اور اقتدار کے زائل کرنے کی بہت کوشش کرتے ہیں۔ یہ حاسد کبھی تو دین کے پردے میں ظاہر ہوتے ہیں، کبھی اخلاق اور فضیلت کے جامے میں اور کبھی سیاست اور حقیقت کے رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں لیکن دراصل یہ ہمیشہ بلند مرتبہ انسان کے شخصی دشمن ہوتے ہیں۔

ابن رشد کے مصائب کی ابتدا بھی اسی طرح ہوئی۔ اس کے دشمنوں نے آخر دین کی آڑ میں بادشاہ کے ہاں راز میں اس کی شکایتیں شروع کر دیں اور اس میں کامیاب رہے۔ ساتھ ساتھ انھوں نے فلاسفہ کے اس گروہ پر غلبہ پایا جن کو خلیفہ کے ہاں ایک خاص رسوخ حاصل تھا۔ اس خیال کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ صرف ابن رشد ہی اہانت، تکلیف، جلا وطنی اور قید کا نشانہ نہیں بنا بلکہ اکثر اس کے متبعین اور دیگر ہمعصر علماء بھی اس کے شریک تھے اور خلیفہ کی نظر میں ان کے اور ان کے رفقاء کا صرف یہی جرم تھا کہ انھوں نے اپنے آپ کو فلسفے اور قدما کی کتابوں کے مطالعے کیلئے وقف کر دیا تھا۔ اس قسم کے آفات ہر زمانے میں اور ہر جگہ نازل ہوتے رہے ہیں۔ تاریخ عالم مصائب و آلام کی داستانوں سے پُر ہے۔ یورپ کی تاریخ میں تعصب، علماء و دینی مصلحین اور محترمین و مکتشفین وغیرہ کی اذیت و تکلیف کے بے شمار واقعات پائے جاتے ہیں!

تاہم خلیفہ یعقوب نے ایک عرصے تک بد باطن مشرعوں کی اطاعت کے بعد بالآخر اپنے طرز عمل کو بدل دیا اور حکمت و حکماء کے حق میں جو ظلم و ستم روا رکھا تھا اس سے نادم ہوا پس اس نے مراکش کا رخ کیا اور اس فرمان کو منوخ کر دیا جو ابن رشد اور اس کے دوستوں کے لیے شائع کیا گیا تھا اور اس کے اثر کو باطل کر دیا پھر فلسفے کا دور دورہ شروع ہو گیا۔ خلیفہ نے ابن رشد اور اس کے دوستوں پر اپنی خاص نوازشات مبذول کیں۔

ان کو اپنے دربار میں طلب کیا اور اپنے تقرب سے سرفراز کیا۔ ان کے مشوروں پر عمل کرنا شروع کیا اور اس تعصب و جہل کو جو ان کی نگہبند کا سبب ہوا تھا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا۔

لیکن ابن رشد اس مصیبت کے زمانے کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔ جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی لاش قرطبہ منتقل کی گئی اور وہ اپنے اجداد کے مدفن مقبرہ ابن عباس میں دفن کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے جسد کو اونٹ پر منتقل کیا گیا۔ اس کی وفات کے متعلق صحیح خبر یہ ہے کہ اس نے بمقام مراکش روز پچیس نہ فی صفر ۵۹۵ھ میں یعقوب کے انتقال سے تقریباً ایک اہینیہ قبل (جو اس کی مصیبتوں کا باعث تھا) وفات پائی اور بیرون شہر دفن کیا گیا۔ بعد ازاں اس کا جسد قرطبہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ اپنے اسلاف کے قبرستان میں مدفون ہوا۔ ابن فرقد نے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے مہائب کے اختتام کے بعد وفات پائی اور بیرون مراکش تقریباً تین میل کے فاصلے پر باب تاغزوت کے قریب ایک وسیع میدان میں دفن کیا گیا اور یہ الناصر کے ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے۔

ابن رشد کے اساتذہ

ابن رشد نے اپنے باپ ابو القاسم سے حدیث کی روایت کی ہے اور اس سے موطا کو حفظ کیا اور کچھ ابو القاسم ابن بشکوال اور ابی مروان بن مشرہ سے بھی تکمیل کی ہے اور ابو بکر ابن سمحون اور ابو جعفر ابن عبد العزیز سے بھی تحصیل کی اور ابو جعفر اور ابو عبد اللہ مازری نے اس کو ابو مروان ابن جربول البلسی نے طب کی اجازت دی۔ اس کے بعد فقیہ حافظ ابو محمد بن رزق سے استفادہ کیا۔ نیز ابو جعفر ہارون سے طب اور دیگر علوم کی تحصیل کی اور ایک عرصے تک ان کی صحبت میں رہا اور اکثر علوم حکمت کی تکمیل کی۔

ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا اور ان علوم کی تصریح جو اس نے حاصل کئے



ابن رشد نے اپنے زمانے کے ائمہ سے فقہ کی تحصیل کی، ابو جعفر ہارون سے طب کی تکمیل کی، اور کہا جاتا ہے کہ اس نے علوم حکمت ابن باجہ سے حاصل کئے لیکن یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ ابن باجہ نے اس وقت وفات پائی جب کہ ابن رشد کا سن بارہ برس کا تھا۔ ابن رشد کی ولادت ۵۲۶ھ میں ہوئی اور ابن باجہ نے ۵۳۸ھ میں وفات پائی۔ اتنی عمر میں فلسفے کی تحصیل ممکن نہیں۔ بلاشبہ ابن رشد ان مشاہیر میں ہے جن کی اعلیٰ ذہانت ابتدائے عمر ہی سے نمایاں ہوتی ہے اس لیے ممکن ہے کہ اس نے ابن باجہ سے استفادہ کیا ہو۔ لیکن یہ خیال محض قیاس اور مفروضات پر مبنی ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ابن باجہ کی اکثر ابن رشد کے مکان پر آمد و رفت تھی ممکن ہے کہ اس زمانے میں اس نے لڑکے سے (یعنی ابن رشد) سے کبھی گفتگو کی ہو یا اس سے کسی مسئلے میں اختلاف کیا ہو اور اس کی کچھ گفتگو یا قصیدہ سنا ہو۔ پس یہ اور اس قسم کے واقعات ابن رشد کے ابن باجہ سے منسوب ہونے کا سبب بن گئے۔

شاید وہ امر جس نے بعض مورخین (جیسے ابن ابی صیحو) کو اس قول پر مجبور کیا وہ تسلسل ہے جو ابن رشد ابن ابی باجہ کے مذہب میں پایا جاتا ہے لیکن یہ تسلسل محض طبعی ہے جس کے اسباب مختلف ہیں اور جن میں سے اہم وہ عام علمی شغف ہے جو آندلس بلکہ تمام دنیا میں بارہویں صدی میں پایا جاتا تھا۔

اس کے علاوہ زماۃ ابتدائی اور وسطی کی تاثیرات کو بھی اس میں دخل ہے۔ نیز یہ بھی ایک سبب ہو سکتا ہے کہ ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے روابط تھے اس نے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی پیدا کی مزید برآں ابن رشد اور آل زہریں دو چھٹی صدی ہجری میں علم و فضل اور ادبیات میں شہرہ آفاق تھے بہت خلوص تھا جن میں سے ابوبکر بن زہر طبیب خلیفہ اور ابو مروان بن ہر مولف کتاب تیسرے ہیں۔ یہ دونوں ابن رشد کے خاص دوستوں سے تھے۔

انھی میں سے ابوبکر بن العری صاحب التصانیف ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ابن رشد اپنے زمانے کے نہایت مشہور تھکے روزگار علماء سے روابط رکھتا تھا۔ ایک عجیب اتفاق یہ ہے کہ ابن بیطار بعد الملک ابن زہر اور ابن رشد ان یمینوں کی وفات ایک سہ میں ہوئی۔ ان سے قبل ابن طفیل، ابو مروان بن زہر وفات پا چکے تھے ان اکابر کی وفات سے (جو ایک خوشنما نقش کی طرح تھے اور جن کو اندس کی پاک سر زمین نے آنا فانا میں کھودیا) ارض اندس حکمت سے خالی ہو گئی۔ علم و حکمت کے یہ آفتاب چھٹی صدی ہجری کی ابتدا میں طلوع ہوئے اور اس کے اختتام پر غروب ہو گئے۔ اسی طرح فلسفہ و حکمت کی زندگی گلِ بنفشہ کی زندگی کی سی ہے جو بہار میں پیدا ہوتا ہے لیکن بہت جلد فنا ہو جاتا ہے۔ اور بہت دنوں تک پڑمردہ زندگی نہیں گزارتا، لیکن اپنی عطریات کی وجہ سے جو اس کے باقی ماندہ آثار سے پہا وہ نہایت مرغوب ہوتا ہے، اور اسی طرح ایک غیر فانی امید کا سرچشمہ ہونے کے لحاظ سے نہایت معزز ہوتا ہے! ان حکماء کے آثار سے ہم اب تک مستفید ہو رہے ہیں، ان کے علم و فضل کے سمندر سے سیراب ہو رہے ہیں اور ان کے اس مقدس حکمت کے سر ملیے پر جو انھوں نے ہمارے لیے چھوڑا ہے ہم نے اس حکمت جدیدہ کی بنیاد قیام کی ہے جس کا اساسی اصول عام محبت اور غایت عالمگیر رواداری ہے۔

ابن رشد کے احباب

ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم فقیہ، قاضی بجایہ، ابو جعفر قہیبی اور فقیر ابو الراجح الکفیف

اور ابو العباس حافظ شاعر اترائی وغیرہ اس کے خلص احباب میں ہیں۔ ابن رشد سے خاص تعلقات رکھنے اور اس کے ہم خیال ہونے کی بنا پر ان لوگوں کو بھی مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ منجملہ اس کے دوستوں کے ابو محمد عبد الکبیر بھی ہیں۔ یہ ابن رشد کے مقرب تھے۔ ان سے وہ کتابت کا کام لیتا تھا اور اپنی تفصیلات کے زمانے میں کچھ دنوں اپنی جگہ قریطہ کا قاضی بھی مقرر کیا تھا۔ ایک دوسرے دوست ابو جعفر ابن ہارون السرجانی ہیں اور یہ تعلیم اور طب میں شیخ ابوالواید کے استاد ہیں۔ ان کا اصل مقام تریالہ ہے جو اندلس کے مضافات سے ہے۔

شاگرد



ابو عبد اللہ النذرمی قریطہ میں تولد ہوئے اور وہیں نشو و نما پائی، اس کے بعد اسپینلیہ کی جانب منتقل ہوئے اس کے بعد قاضی ابوالوید ابن رشد سے ملاقات کی اور اس سے طب کی تحصیل کی۔ ابو جعفر احمد بن سابق قریطہ میں پیدا ہوئے۔ فن طب میں ابن رشد کے شاگردوں سے ہیں۔ ایک دوسرے ابوالقاسم طلیسان ہیں۔ ابن رشد سے روایت ہے کہ اس کو حبیب اور شہینہ کے اکثر اشعار یاد تھے۔ منجملہ اس کے دوسرے شاگردوں کے ابو محمد بن حوطہ اللہ، ابوالحسن بسیل بن مالک ابوالزیع بن سالم، ابوبکر بن جہور وغیرہ ہیں۔

اولاد



ابن رشد کے ایک لڑکے کا نام ابو محمد بن عبد اللہ بن ابی الولید محمد بن احمد ابن محمد ابن رشد ہے جو علم طب میں بہت باہر اور اپنے کام کے لحاظ سے

ہر دل عزیز تھا۔ خلیفہ نامبر کا معالج تھا۔ اس کے علاوہ ابن رشد کے اور لڑکے بھی تھے جو فقہ میں دسترس رکھتے تھے اور کور کی قضاوت پر مقرر تھے۔

منطق اور قرآن

ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی تھا۔ اس کے خیال کے مطابق منطق انسان کی سعادت کا ناخودمصدر رہے جس درجہ انسان منطق کا ماہر ہو وہی حد تک اس کی سعادت کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کی رائے میں فوروریوس کی ایسا تجویج غیضید ہے۔ اس نے نحو کو بہت کچھ اہمیت دی کیونکہ وہ تمام زبانوں کا قانون ہے۔ اور ارسطو نے بھی اپنے ہر منطقی اور بلاغت کی کتابوں میں اس کے لیے قوانین مرتب کئے ہیں۔

۱۲۱ منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے حقیقت کو پہنچنے کے راستے میں تسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تک عوام کا گزر نہیں ہو سکتا بلکہ صرف خواص ہی منطق کے توسط سے پہنچ سکتے ہیں۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ ابن رشد کی رسائی حقیقت تک ہو گئی تھی اور حق مطلق کا اس پر انکشاف ہو گیا تھا اور یہ تمام ارسطو کی تعلیم کا نتیجہ تھا۔ ابن رشد کا اعتقاد ہے کہ دین ایک مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ لیکن ابن رشد علم کلام سے منفرد تھا کیونکہ اس میں ایسی چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کا ثبوت عقل کے ذریعے ممکن نہیں قرآن کے نزول کی اصلی عرض لوگوں کو علوم کی تعلیم دینی نہیں بلکہ ان کے احوال کا تزکیہ کرنا ہے۔ پس اصلی مطلوب علم نہیں بلکہ طاعت، استقامت اور راہ راست کی پیروی ہے۔ اور یہی شارع کی غایت ہے جو جانتا ہے کہ انسان کی سعادت کی تکمیل صرف اجتماعی معیشت سے ہو سکتی ہے۔

ابن رشد بحیثیت قاضی

ابو محمد بن نفیث کے بعد ابن رشد قرطبہ کی قضاوت پر مقرر ہوا۔ اس کا کلام

نہایت قابل تعریف رہا۔ بادشاہوں کے پاس اس کی ایک خاص وجاہت تھی جس کو اس نے اپنی شان کے اضافے اور دولت کے جمع کرنے میں نہیں صرف کیا بلکہ عام طور پر اہل اسپین کے منافع اور بالخصوص اپنے اہل شہر کے مصالح تک محدود کر دیا۔

قرطبہ سے قبل ابن رشد نے اشبیلیہ میں قضاوت کی۔ اس نے روایت کو روایت پر ترجیح دی تھی۔ اندلس میں علم و فضل اور کمال کے اعتبار سے وہ اپنی آپ نظیر ہے۔

اس کے فضائل میں سے ایک فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت متواضع اور خوش اخلاق تھا بچپن سے لے کر کبر سن تک علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ روایت ہے کہ اس نے سن بلوغ سے سوائے دو راتوں کے کسی رات میں مطالعے کو ترک نہیں کیا ایک تو اس کے والد کی وفات کی شب، دوسرے اس کی شادی کی رات! یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ اس نے تصنیف و تالیف اور انکی ترتیب اختصار میں دس ہزار اوراق سیاہ کئے۔ وہ قدما کے علوم کا شدید شوق تھا اور اس میں وہ اپنے تمام محصوروں پر گویے سبقت لے گیا۔ لوگ طب کے نسخوں کے لیے اسی طرح اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے جیسا کہ فقہی فتوؤں کے لیے علاوہ ازیں فنون اعراب اور آداب میں اس کو خاص دخل تھا۔ حبیب اللہ شنبی کے اشعار کثرت سے یاد تھے اور ان کو موقع پر عہدگی کے ساتھ تشبیل کے طور پر پیش کرتا تھا۔ وہ علم و فضل میں شہو و غلا ہمیشہ تحصیل علم میں لگا رہتا تھا۔ علم فقہ اور مناظرے میں یتیمائے دہر تھا طبی معلومات میں فوجی تصنیف اور حسن معانی کے اعتبار سے اس کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا۔ ابو عمروان الباجی سے مروی ہے کہ "قاضی ابو الولید ابن رشد صاحب الرائے" ذکی الطبع، لافرا ندام ورتوی النفس تھا۔ اس نے علم کلام، فلسفے اور قدما کے علوم کی طرف اس درجہ توجہ کی کہ ان علوم میں ضرب المثل ہو گیا۔ اس کا ایک مشہور قول ہے "جس نے علم تشریح کی جانب توجہ کی خدائے تعالیٰ پر اس کا ایمان قوی ہو گیا"

اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مصائب

کا سامنا ہوا

یہ امر ظاہر ہے کہ یعقوب اصول انتخاب کے تحت مسلمانوں کا امیر مقرر کیا گیا تھا۔ ابن اشیر اور ابن خلکان نے روایت کی ہے کہ یوسف نے اپنی اولاد سے کسی کے شتلق حکمرانی کی وصیت کیے بغیر ہی وفات پائی پس اکابر موحدین اور عبد المؤمن کی اولاد اس پر متفق ہو گئی کہ یعقوب کو اس کا جانشین قرار دیں، چنانچہ یوسف کے مرنے کے ساتھ ہی انھوں نے غسان سلطنت یعقوب کے ہاتھ میں دیدی۔ اس کی اس ذاتی تقدیم سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ قوم کے اعلیٰ افراد کو اس کی فضیلت کا اعتراف تھا۔ اس نے اپنے فرایض کو باحسن وجہ انجام دیا۔ یہی وہ بادشاہ ہے جس نے اپنی سلطنت کی شان کو دوبالا کر دیا جہاد کے جھنڈے بلند کیے۔ میران عدل قائم کیا۔ تمام احکام شرع کے مطابق جاری کئے، امور دین و رع، امر بالمعروف نہی عن المنکر کو خیر نظر رکھا، شرعی حدود و عام لوگوں کی طرح اپنے متعلقین اور اہل خاندان پر بھی جاری کر دیے۔ اس کے زمانے میں سلطنت کی حالت بہت بہتر ہو گئی اور فتوحات روز افزوں ترقی پر تھے۔

قضاءت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی

یعقوب کے عدل کی ایک نادر مثال یہ ہے کہ امیر شیخ ابو محمد عبد الواحد بن الاشیخ ابو حفص عمرو ولد امیر ذکر یا سنجی بن عبد الواحد والی آفریقہ نے امیر یعقوب کی بہن سے عقد کیا۔ اس کی بہن کچھ دنوں اپنے شوہر کے پاس رہی، اس کے بعد

زن و شوہر میں کچھ رنجش ہو گئی جس کی وجہ سے وہ اپنے بھائی یعقوب کے ہاں آ گئی۔ شوہر نے اس کا مطالبہ کیا، لیکن اس کی طرف کچھ توجہ نہیں کی گئی، اس پر اس نے مراکش کے قاضی ابو عبد اللہ محمد بن علی بن مروان سے شکایت کی۔ قاضی مذکور امیر کے پاس آئے اور کہا کہ امیر عبد الواحد اپنی بیوی کو طلب کرتا ہے۔ اس پر یعقوب ساکت ہو گیا اس طرح تین مرتبہ قاضی نے مطالبہ کیا، اور امیر ساکت رہا، تیسری مرتبہ قاضی نے امیر سے کہا ”یا تو عبد الواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دیجئے یا مجھ کو عہدہ قضاوت سے سبکدوش فرما دیجئے“ یہ سن کر یعقوب خاموش ہو گیا اور ایک خادم کو بلا کر آہستہ کہا ”عبد الواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دے“ چنانچہ وہ اسی روز اپنے شوہر کے ہاں بھیج دی گئی۔ امیر نے قاضی پر نہ غصے کا اظہار کیا نہ اسے کوئی ناپسندیدہ بات کہی۔ یہاں قاضی اور امیر دونوں کی انصاف پسندی کا پتا چلتا ہے۔ امیر یعقوب نے بعض وقت شراب پینے پر لوگوں کو قتل کی سزا دی اور ایسے عاملین کو قتل کر دیا جن کے متعلق رعایا نے شکایت کی تھی۔

۱۲۳

سلطان صلاح الدین نے اس کے ہاں جی منتقد سے ایک قاصد شمس الدول عبد الرحمن بن مرشد کو ۵۵۵ھ میں بھیجا اور استدعا کی کہ فرنگیوں کے مقابل میں جو بلاد مغرب سے دیار مصر اور ساحل شام پر حملہ آور ہو رہے تھے اس کی حمایت کرے۔ لیکن اس نے بادشاہ کو امیر المومنین کی بجائے امیر المسلمین سے مخاطب کیا۔ یہ امر یعقوب پر شاق گزرا اور اس کے مطالبے کا کوئی جواب نہیں دیا۔

ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبد المومن کے تعلقات

نیز اس امیر کی تصریح کہ کس طرح ابن طفیل کے ذریعے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی ہوئی جس سے خلیفہ یوسف کی علم دوستی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ جب ابو یعقوب یوسف بن عبد المومن بن علی والی سلطنت ہوا تو اس کی

ہمت بلند نے اس کو فلسفے کی تحصیل پر آمادہ کیا۔ چنانچہ اس نے فلسفے کی اکثر کتابیں جمع کر لیں، بعد ازاں لب کی طرف توجہ کی اور اس کی بعض کتابوں کا جوہل کی بجائے صرف علم سے متعلق تھیں، بغور مطالعہ کیا، پھر فلسفے کی جہان بین شروع کی، اور اس کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح بہت سی کتابیں جمع ہو گئیں۔ وہ ہمیشہ علماء سے بحث کرتا اور ان کو اپنے تقرب سے سرفراز کرتا تھا۔ اس کے اس علم اور کتابوں کے شوق میں اس درجہ زیادتی ہو گئی تھی کہ اس نے لوگوں کے پاس سے کتابوں کے لینے کی عام اجازت دیدی اور ان کے مالکوں کو کچھ معاوضہ دے کر جبراً کتابیں قبضے میں کر لیں۔ چنانچہ یوسف ابی الحجاج المرانی کے ساتھ اسی قسم کا واقعہ پیش آیا۔ خلیفہ نے پہلے تو اس کی کتابیں حاصل کر لیں اس کے بعد اس کو کسی مقبول عہدے پر مقرر کر دیا ان علماء میں جو خلیفہ کے مقربین میں سے تھے ایک ابو بکر ابن طفیل ہے جو اندلس کے مسلمان فلسفیوں میں سے تھا، وہ خلیفہ کے دربار میں مختلف ممالک کے علماء کو پیش کرتا اور اس کو ان علماء کے ساتھ حسن سلوک پر آمادہ کرتا تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے ابن رشد کا خلیفہ سے تعارف کرایا، اس کے بعد سے ابن رشد کی شہرت ہوئی اور اس کی قدر ہونے لگی۔

خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات

نیز اس امر کی توضیح کہ کس طرح تدریجی طور پر ابن رشد نے فلسفے پر بحث کرنی شروع کی۔

محی الدین نے اپنی کتاب المعجب میں استاد ابو بکر بندوبن یحییٰ القزطبی فقیہ اشاعرہ ابن رشد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ”میں نے حکیم ابو الولید کو اکثر یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب میں پہلی مرتبہ امیر المؤمنین ابو یعقوب کے ہاں گیا تو وہاں صرف اس کو اور ابو بکر بن طفیل کو پایا۔ ابو بکر نے خلیفہ کے سامنے میری تعریف شروع کی، میرے قبیلے اور اسلاف کا تذکرہ کیا اور اس کے ساتھ ہی

مجھ میں چند ایسی اعلیٰ خصوصیات بیان کریں جن سے میں متعز تھا۔ امیر المومنین نے میرا
 اور میرے والد کا نام و نسب دریافت کرنے کے بعد اس سوال سے گفتگو کی
 ابتدا اس کی ”آسمان کے متعلق فلاسفہ کا کیا خیال ہے آیا وہ قدیم ہیں یا حادث؟“
 اس پر مجھ کو حیا اور خوف داغ گیر ہوا۔ پس میں نے بہانہ کرتے ہوئے اپنی فلسفہ دانی سے
 انکار کیا اور مجھے نہیں معلوم کہ ابن طفیل نے امیر المومنین کو کیا باور کرایا، انھوں نے
 میرے خوف و حیا کو معلوم کر لیا۔ اس کے بعد ابن طفیل کی جانب متوجہ ہوئے اور
 اسی مسئلے پر گفتگو شروع کی جو مجھ سے پوچھا گیا تھا۔ انھوں نے اس مسئلے کے متعلق ارسطو
 افلاطون اور تمام فلاسفہ کے خیالات کا اظہار کیا، نیز اہل اسلام کے اعتراضات بھی
 پیش کیے جو ان پر وارد ہوتے ہیں۔ میں نے ان کے حاطے کو اس قدر قوی پایا کہ
 شاید ہی ان حکماء میں سے کسی کا ہو۔ وہ مسئلے کی تشریح کرتے جا رہے تھے کہ میں نے
 بھی اس پر بحث شروع کی پس میرے معلومات کا بھی ان کو اندازہ ہو گیا اور جب
 میں رخصت ہونے لگا تو امیر المومنین نے میرے لیے کچھ رقم اعلیٰ خلعت اور ایک
 گھوڑے کا حکم نافذ فرمایا۔“

خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو فلسفہ ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا

ایک دن ابو بکر ابن طفیل نے مجھے طلب کیا اور فرمایا کہ میں نے امیر المومنین
 سے اس امر کی شکایت نہی ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارت میں بہت سی
 پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں اور نیز ان کے اغراض بھی واضح نہیں۔ انھوں نے
 فرمایا کہ اگر کوئی ایسا شخص دستیاب ہو سکے جو ان کی تفہیم کر سکے اور کمال
 غور و غوض کے بعد عام فہم انداز میں ان کے اصلی اغراض کی بھی تشریح کر دے تو
 بہتر ہو گا۔ اگر تم میں اس کام کی ہمت ہے تو شروع کر دو۔ مجھ کو قوی توقع

ہے کہ تم اس کو انجام دے سکو گے، کیونکہ میں تمہاری اعلیٰ ذہانت صفائے طبع اور
تمہارے اس فن کی جانب قوی میلان سے بخوبی واقف ہوں۔ میں اس کام کی تکمیل
نہیں کر سکتا کیونکہ تم جانتے ہو میں بہت ضعیف ہو گیا ہوں۔ نیز اس سے زیادہ اہم
کاروبار میں مشغول ہوں۔

ابولولید کہتا ہے ”یہی وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے میں حکیم ارسطو کی کتابوں
کی تلخیص پر آمادہ ہوا“ محی الدین جو اس کے پاس تھے بیان کرتے ہیں کہ ”میں نے
ابولولید کی ارسطو کی کتابوں کی تلخیص دیکھی ہے جو ایک جلد میں تقریباً ڈیڑھ سو
اور اراق پر مشتمل تھی جس کا نام اس نے کتاب الجوامع رکھا ہے۔ اس میں اس نے
حکیم ارسطو کی کتب سبع کیان، کتاب السماء والارض، رسالہ کون و فساد، کتاب آثار
طویہ، کتاب حس محسوس“ کی تلخیص کی ہے۔ اس کے بعد اس نے ایک بسیط کتاب
میں جو چار جلدوں پر مشتمل ہے پھر ان کتب کی تلخیص کی ہے اور ان کے اغراض بھی
واضح کئے ہیں مختصر یہ کہ عبداللہ بن ابی اسود کی اولاد میں ابویعقوب کے جیسا کوئی بادشاہ
اس سے قبل یا بعد نہیں گزرا۔

۱۲۵

یہ ہیں محل حالات ان روابط کے جو ابن رشد اور خلیفہ یوسف والد خلیفہ
منصور کے درمیان قائم تھے اور یہی وہ تصور ہے جس نے اس فلسفی کو سخت
اذیتیں دیں جن کے متعلق ہم آئندہ بحث کریں گے۔

امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد



جس وقت سے ہم نے ابن رشد کی کتابوں کا پڑھنا شروع کیا، اور اس کے
حالات اور اس کے فلسفے کی تلخیص لکھنے کا ارادہ کیا، ہماری توجہ خاص طور پر
اس فلسفی کے مصائب، اس کے اسباب، نتائج اور ان اثرات کی جانب مبذول
ہوئی جو تاریخ اسلام اور تاریخ فلسفہ پر مرتب ہوئے ہیں۔ ہمارا قصد ہے کہ ہم ان
مصائب کی تحقیق کریں اور ان کے صحیح اصول کو دریافت کریں تاکہ اعلیٰ حقیقت

واسطی ہو جائے اور ہمیں کامل الطینان نصیب ہو۔

چونکہ ابن رشد کو یہ مصائب المنصور بالله یعقوب بن عبد المومن چہارم خلیفہ موحدین کے زمانے میں پیش آئے اس لیے ہم کو اس زمانے کے تاریخی حالات پر ایک نظر ڈالنی چاہئے تاکہ معلوم ہو سکے کہ آیا یہ مصائب انفرادی افعال کے نتائج تھے جن سے اس امیر کی چہانت ظلم اور حماقت کا ثبوت ملتا ہے یا یہ ایک قوم کا فعل تھا جس سے اس قوم کی اخلاقی حالت اور میلان طبعی کا پتا چلتا ہے۔ آیا امیر ایک سلیم العقول و صحیح الارادہ انسان کی حیثیت سے تاریخ اور آئندہ اقوام کے سامنے اپنے افعال کا بالکل ذمہ دار قرار پاتا ہے یا ایک کمزور مجبوط الحواس کی طرح جس کی عقل کو شخصی حکومت، استبداد کے ظنون سوء وراثت اور محلات کے ہولعب نے جس میں اس کے ساتھی نہ ہو تھے ازل کر دیا ہو، باز پرس کے لائق ہی نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد پر جو ستم ڈھایا گیا وہ کسی فرد کا نہیں بلکہ ایک قوم کا فعل تھا جس کے اسباب سیاسی، مذہبی یا اجتماعی ضرورتیں تھیں۔ ابن رشد چالان کیا گیا اور اس کے حق میں ایک ظالمانہ فیصلہ ہوا جس کی بنا پر اس کو جلا وطنی کی سزا دی گئی۔ اس معاملے کی تحقیق کے لیے ہمارے پاس تاریخ کی کتابوں کے سوائے کوئی اور ذریعہ نہیں کیونکہ اندلس کے عربوں نے نہ کوئی مجائب خانے چھوڑے اور نہ کوئی یادداشتیں اور محققات جن کی طرف اسلاف رجوع کیا کرتے تھے جیسا کہ اس وقت بعض ممالک یورپ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ہم ان کو ملامت بھی نہیں کر سکتے۔ اگر انھوں نے کچھ چھوڑا بھی تو ان کے جانشین شاہان اسپین نے ان کو تلف کر دیا ہو گا۔ کیونکہ انھوں نے عربوں کے تمام ادبی آثار کو جس قدر بھی دستیاب ہو سکے۔ نذر آتش کر دیا اور مذہبی اور وطنی تعصب کے تحت ایک ایسی بیش بہا دولت کو پامال کر دیا جس سے انسانیت کو عظیم الشان فائدہ پہنچ سکتا تھا اس لحاظ سے ہماری بحث کا ماحذ صرف عربی اور یورپی تواریخ ہی تک محدود ہے۔

اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد کو سزا دی تھی

اس امیر کا نام یعقوب ابن یوسف بن عبد المومن بن علی ہے۔ یہ موحدین کی

سلطنت کا چوتھا خلیفہ ہے جس کی بنیاد محمد بن توہرت الملقب بالہدی نے
 اوایل چھٹی صدی ۱۵۰ھ میں بمقام سوس رکھی تھی
 یعقوب ۱۵۰ھ میں اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ تخت نشینی کے وقت
 اس کی عمر تیس برس تھی۔ سولہ سال آٹھ مہینے حکومت کی اور ۱۶۹ھ میں اڑسالیس
 سال کی عمر میں وفات پائی۔ اس وقت بڑھاپے کے آثار نمایاں ہو گئے تھے۔
 اس کی ماں رومی النسل تھی جس کا نام ساحرہ کارم تھا اس سے ظاہر ہے کہ وہ
 مخلوط النسل تھا۔ یعقوب اس شیرلیف بادشاہ کا چوتھا جانشین تھا جس نے مغرب
 میں مشرقی حکومت قائم کی تھی اس سلسل نے اخلاق و عادات میں وہ اثرات چھوڑے
 ہیں جن کا مشاہدہ ان کی بعد میں آنے والی نسلوں میں ہو سکتا ہے۔

یعقوب کا عہد حکومت فتنے اور جنگ و جدال سے معمور تھا۔ ۱۵۰ھ
 (یعنی اس کے ابتدائی دور حکومت میں میر قیوں یعنی بنو ابن غانہ نے علی بن غانہ
 کی قیادت میں جزیرہ میرقیہ سے خروج کیا اور شہر بجایا پر قبضہ کر لیا اور وہاں سے
 موحدین کو نکال دیا۔ امیر یعقوب اس کے مقابلے کے لئے روانہ ہوا اور دیموس
 کی لڑائی میں ان کو شکست دی۔ واپسی کے وقت قہصہ کے باشندوں نے اس
 سے بغاوت کی پس اس نے ان کو محصور کر لیا اور شدت کے ساتھ ان پر حملہ کیا
 اور تمام کو آٹا فائنا میں زنہ کر دیا۔

۱۵۰ھ میں بطرس بن رودرنج (بطرون الرقی) نے اندلس کے شہر
 شلب پر حملہ کیا اور اس پر قابض ہو گیا۔ یہ سنتے ہی یعقوب نے فوج کشی کی اور
 شلب پہنچ کر وہاں سے بطرس کو نکال باہر کیا اور فرنگیوں کا ایک قلعہ بھی
 تیغ میں گر لیا۔ ۱۵۹ھ میں فونس نے عہد شکنی کی اور اس کا لشکر حدود کو روندتے
 ہوئے آگے نکل گیا اور ۱۵۹ھ میں دونوں افواج کا بمقام قحس دوبارہ (جوشلیہ
 اور طیلطہ کے درمیان ہے) مقابلہ ہوا۔ فونس اور اس کے لشکر کو ہزیمت ہوئی
 دوسرے سال یعقوب طیلطہ پر حملہ آور ہوا اور ارض اسبان میں داخل ہو گیا
 اس پر فونس صلح کا طالب ہوا چنانچہ اس کو دس برس تک امن
 دیا گیا۔

مصر پر حملے کا ارادہ

یعقوب مصر پر حملے کا ارادہ رکھتا تھا چنانچہ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اس نے ان خرابیوں کی تصریح کی تھی جو مصر میں پائی جاتی تھیں اور کہا تھا کہ انشاء اللہ ہم اس سرزمین کو ان آلائشوں سے پاک صاف کر دیں گے۔ لیکن اس ارادے کی تکمیل ہونے سے قبل ہی وہ مر گیا۔ اس وقت تک اس کے اور فوٹس کے درمیان معاہدہ صلح قائم تھا۔

یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل

یعقوب کے بھائیوں اور چچاؤں کو اس سے عناد تھا اور وہ اس کی حکومت کا اہل نہیں سمجھتے تھے۔ ان کی وجہ سے یعقوب کو بہت سی سختیاں جھیلنی پڑیں۔ لیکن جب اس کی حکومت میں کچھ استقامت پیدا ہو گئی تو اس نے اپنی فوجوں کو لے کر سمندر عبور کیا اور مختلف مقامات کو طے کرتے ہوئے شہر سلاطین اقامت گزین ہوا۔ یہاں بھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس کے چچاؤں اور عبدالمومن کی اولاد کی مدد خواہی پر ان کو معاف کر دیا اور بہت کچھ مال و دولت اور زمینات سے بھی سرفراز کیا اور ان کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس کے بھائی ابو حفص عمر اور چچا سلیمان بن عبدالمومن نے پھر حکومت کی خواہش کی اس لئے یعقوب نے انھیں گرفتار کر کے قید کرنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد ان کو شہر سلاطین منتقل کیا گیا۔ جہاں ان پر ایک پہرہ مقرر کیا گیا اور ان کو تنگدستی اور بیڑی پہنائی گئی لیکن یعقوب نے مراکش پہنچنے کے بعد وادہ جیل کو لکھا کہ ان دونوں کو قتل کر دیا جائے اور تکفین کے بعد نماز پڑھا کر انھیں دفن کر دیا جائے۔

پس داروغہ نے انہیں قید خانے ہی میں قتل کر کے وہیں دفن کر دیا۔ اس کے بعد اس نے بادشاہ کو خط لکھا کہ ”میں نے ان کی قبریں کھدائی اور سنگ مرمر کی بنوائی ہیں ساتھ ساتھ ان کی تعریف بھی لکھی۔ پس بادشاہ نے اس کو لکھا کہ ”ہم کو جابرین تک کے دفن کرنے میں کوئی عذر نہیں یہ تو مسلمان تھے پس تم انہیں ماتہ المسلمین کی طرح دفن کرو“ یعقوب کے مرض دور از تک وارا سلطنت سے غائب ہونے اور ایک شدید مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے اس کے ملک میں بہت سی لڑائیاں اور فتنے برپا ہو گئے اس کے اسی عدم موجودگی اور بیماری کے زمانے میں اس کے ایک دوسرے بھائی نے خلافت کی طرح کی، چنانچہ وہ گرفتار ہوا، اس پر مقدمہ چلایا گیا، بالآخر علی روس لاشہاد قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد باقی امراء کو تنگے پیر اور تنگے سر شہر سے خارج کر لے کا حکم دیا گیا۔

اخلاق

یعقوب نہایت ذکی الطبع تھا، اس کا قیاس اکثر صحیح ہوتا تھا، چنانچہ جب کبھی کسی واقعے کا حکم لگاتا تو اکثر وہ ہو کر رہتا۔ وہ نہایت تجربہ کار تھا، اور خیر و شر کے اصول و فروع سے کما حقہ واقف تھا۔ وہ اپنے باپ کے زمانے ہی میں وزارت پر فائز ہوا۔ وہ امور سلطنت پر کافی بحث کرتا۔ عمال، والیان شہر اور قضاۃ اور ان تمام کے حالات کا بغور مطالعہ کرتا جو امور کا فیصلہ کرتے تھے۔ وہ تمام جزوی امور سے واقفیت حاصل کرتا اور ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام واقعات کی جانچ کرتا۔ اس طرح اس کے تمام معاملات میں زمانے اور ماحول کے اقتضا کے مطابق انتقامت اور صلاحیت پیدا ہوتی گئی۔

شباب کی بے اعتدالی

مورخین کا بیان ہے کہ یعقوب کے اقرباء اس کی حکومت سے متنفر تھے

اور اس کے شباب کی چند بے اعتدالیوں کی وجہ سے اس سے بدول ہو گئے تھے۔
لیکن بس اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کر دیا اور وہ سرے امراء کو سزا دی
تو اس سے تمام لوگ خوفزدہ ہو گئے اور اس کا رعب ان کے دلوں پر پوری طرح
چھ گیا۔

لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش

یعقوب نے اپنے تمام زمانہ حکومت میں عدل کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا
اور اس کو اپنی پوری طاقت سے اپنے ملک اور قوم کے حالات کے مطابق قائم
کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس نے خلفائے راشدین کے
نقش قدم پر چلنے کا نبیہ کر لیا تھا۔ روزانہ دربار عام کرتا اور کسی کو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا
وہاں آنے سے نہیں روکتا، چنانچہ دو شخص اس کے پاس نصف درہم کے لیے
جھگڑتے ہوئے آئے، اس نے ان دونوں کا تصفیہ کر دیا۔ اور وزیر ابو یحییٰ صاحب شرط
سے کہا کہ انھیں ہلکی سی سزا دے تاکہ انھیں تنبیہ ہو جائے اور ان سے کہا کہ
کیا شہر میں حکام نہیں موجود تھے جو اس کام کے لئے مقرر کئے گئے ہیں؟ اس کے
علاوہ چند مقررہ ایام میں خاص مقدمات کی سماعت کیا کرتا۔ یہ مقدمات نہایت ہی
اہم ہوا کرتے تھے اور صرف بادشاہ ہی کے ہاں بحیثیت ایک محکمہ مالیہ کے
پیش ہوتے تھے۔

جب ابوالقاسم بن بقی قاضی مقرر ہوئے تو ان سے خلیفہ نے یہ شرط کی
کہ وہ ایسی جگہ بیٹھیں کہ خلیفہ ان کے احکام کو سن سکے۔ چنانچہ ان کی نشست
ایسی جگہ ہوتی کہ ان کے اور امیر المومنین کے درمیان صرف پتھروں کا ایک اوٹ
ہوتا۔ اور خلیفہ نے یہ بھی حکم دے رکھا تھا کہ بازار کے اُمناء اور شہر کے شیوخ
ہر مہینے دو مرتبہ اس کے پاس حاضر ہوں۔ ان سے بازار کی کیفیت، اشیاء کے
نرخ اور ان کے حکام کی حالت دریافت کرتا تھا۔ جب کبھی اس کے پاس

کسی مقام سے وفد آتا تو سب سے پہلے وہاں کے قضات، عامل اور حکام کے حالات معلوم کرتا تھا۔ جب وہ موافق حالات سناتے تو ان سے کہتا ”دیکھو اس شہادت کی بنا پر تم سے قیامت کے دن پرسش ہوگی لہذا تم میں سے ہر ایک کو پس کہنا چاہئے“

رفاہ عام کا شوق

شہر مراکش میں یعقوب نے ایک دواخانہ بنایا تھا جس کے متعلق مورخین کا خیال ہے کہ دنیا میں اس کی نظیر نہ تھی۔ اس نے اس دواخانے کے لیے ایک موزوں مقام پر ایک وسیع میدان کا انتخاب کیا۔ اس کے لیے روزانہ تیس دینار عطا کیا کرتا تھا تاکہ کھانوں اور متفرق مصارف کی تکمیل ہو سکے، دوا کے اخراجات اس کے علاوہ ہوتے تھے۔ اس میں المبارک دوا بھی مقرر کیے گئے تھے تاکہ ہر قسم کے ادویہ کا انتظام کریں نیز مریضوں کے لیے رات اور دن کے لباس خواب کا انتظام گرمی اور سردی کے موسم کے لحاظ سے کیا گیا تھا۔ جب کوئی مفلس مریض اچھا ہو جاتا تو اس کو شفا خانے سے خراج ہوتے وقت کچھ رقم دی جاتی تاکہ روزگار ملے تک اس سے خود بسر کر سکے۔ یہ شفاخانہ صرف فقرا کے لیے محدود نہ تھا اور نہ صرف اہل شہر کے لیے بلکہ متحول اور پردیسی لوگ بھی اس سے اس وقت تک فیض یاب ہوتے تھے جب تک کہ انھیں شفا نہ ہو جائے یا وہ مرنے جائیں۔ خلیفہ ہر جمعہ کو مریضوں کی عیادت کے لیے آتا اور ان سے اس طرح سوال کرتا ”کیف حالکم؟ و کیف القومۃ حلکم؟“ تمہارا کیا حال ہے اور تمہارے محافظین کا تمہارے ساتھ کیسا برتاؤ ہے؟ آج کل کی جمہوری سلطنتوں میں جو جادہ انصاف سے ہٹی ہوئی ہیں پردیسیوں سے بھی شفا خانوں کے نام سے کس وصول کیا جاتا ہے، لیکن ان شفا خانوں میں صرف اہل شہر کا علاج کیا جاتا ہے نہ کہ ان پردیسیوں کا۔

اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش

خلیفہ کثرت سے صدقہ دیتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے چالیس ہزار دینار تقسیم کئے جس میں سے تقریباً نصف عوام الناس کو اور باقی اپنے اقرباء کو عطا کیا۔ اس نے شہر کے چار اسماء مقرر کئے، ہر سمت میں امین متعین کئے گئے، ان میں سے ہر ایک کو کچھ رقم دی گئی تاکہ بلیکس پر وہ نشین عورتوں اور شریف خانہ نشین سنگدستوں کو دی جائے۔ اور جب نیا سال شروع ہوتا تو حکم دینا کہ تمام شہر کے لاوارث بچوں کی ایک فہرست بنائی جائے۔ اس کے بعد محل سے قریب کسی مقام پر ان سب کو جمع کر کے ان کی تختہ کی جاتی اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک منتقل کپڑا روٹی اور انار مقرر کیا جاتا۔

خرافات کی عدم تصدیق

ایک دن بادشاہ نے عورتوں سے ابن تومرت السی بالہدی کی اس طعن تمریف کرتے ہوئے سنا۔ ہمارے مولیٰ ہمدی نے سچ فرمایا وہ بحق امام تھے۔ یہ منکر منصور حقارت سے ہنسا کیونکہ وہ ان امور کا قائل نہ تھا۔ ابن تومرت کے متعلق جو کچھ بھی لوگوں کے خیالات تھے ان کی اس کے پاس کوئی اہمیت نہ تھی۔ ابوالعباس احمد ابن ابراہیم بن مطرف نے روایت کی ہے کہ منصور نے اس سے کہا کہ اے ابوالعباس خدا کو گواہ رکھ کر میرے سامنے اقرار کر کہ آئندہ سے میں ابن تومرت کو معصوم نہیں کہوں گا۔ ایک دن منصور نے ابوالعباس سے (جبکہ اس نے ایک ایسے فعل کی اجازت طلب کی جس میں امام کے وجود کی ضرورت تھی) کہا کہ اے ابوالعباس تمہارے امام کہاں ہیں؟

چالوسی سے نفرت

ابو بکر بن ہانی سے مروی ہے کہ جب امیر المومنین غزوہ اراک سے واپس ہوئے وہ لڑائی ہے جو خلیفہ ادفنس اور اس کے ساتھیوں کے درمیان ہوئی تھی تو ہم ان کی لڑائی کے لیے گئے۔ اہل شہر نے مجھے اس سے گفتگو کے لئے اپنا نمائندہ کیا مجھ سے عادت کے مطابق شہر اور اس کے قضاۃ احکام اور اعمال کے حالات دریافت فرمائے گئے۔ جب میں جواب دے چکا تو امیر المومنین نے مجھ سے سیری حالت دریافت فرمائی۔ میں نے خدا کا شکر ادا کیا اور جہاں پناہ کی درازی میری دعا کی اس کے بعد میرے مبلغ علم کے متعلق دریافت فرمایا۔ میں نے کہا میں نے امام ابن تو مرث کی تالیفات پڑھی ہیں۔ یہ سنتے ہی اس نے مجھ پر ایک غضب آلود نظر ڈالی اور کہا ”تم یہ کیا کہتے ہو؟ تمہارا جواب تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ میں نے کتاب اللہ اور احادیث نبی صلعم پڑھی ہیں اس کے بعد تم جو چاہو پڑھ سکتے ہو“

تعمیر کا شوق

سمندر اور ہنر کے اس کنارے جو مراکش سے قریب واقع ہے خلیفہ نے ایک وسیع شہر کی بنیاد ڈالی۔ اس کی دیواریں مکمل کر دیں۔ اور اس میں ایک عظیم الشان مسجد کا افتتاح کیا جس میں اسکندریہ کے مینار کی طرح اذان کا ایک بلند مینار بنوایا۔ اس کی زندگی ہی میں شہر کی تعمیر ختم ہو چکی تھی اور اس کی دیواریں اور دروازے مکمل ہو گئے تھے اور ایک بڑا حصہ آباد بھی ہو گیا تھا۔ اس کا طول تقریباً ایک فرسخ تھا لیکن عرض کم تھا۔ اس طرح شہر کی آرائش کا کام اپنے تمام عہد حکومت میں یعنی ۵۹۷ھ تک جاری رکھا۔

طلبہ سے محبت

اس کے پاس طلبہ بخلاف اس کے باپ اور واداکے زمانے کے کثرت سے آیا کرتے تھے اس کو ان سے اس حد تک محبت تھی کہ ایک دن اس نے تمام موحدین کو (جو بادشاہ کے ہاں ان طلبہ کی باریابی کی وجہ سے ان سے حسد رکھتے تھے) مخاطب کر کے کہا: "اے گروہ موحدین تمہارے قبائل کئی ہیں، اگر تم پر کوئی مصیبت نازل ہو تو تم اپنے قبائل سے مدد طلب کرتے ہو، لیکن ان طلبہ کا سوائے میرے کوئی یار و مددگار نہیں ان پر جو بھی آفت آئے میں ہی ان کا پشت پناہ ہوں، میری ہی طرف وہ رجوع کرتے ہیں اور مجھ ہی سے ان کا تعلق ہے" اس روز سے لوگوں پر ان طلبہ کی اہمیت واضح ہو گئی اور موحدین ان کی بہت عزت و تکریم کرنے لگے۔

یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا

ابو یوسف کے آخری زمانے میں مغرب کے یہودیوں کو جو اسلام لے آئے تھے خاص لباس اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کے بقیہ زمانہ حیات اور نیز اس کے خزندہ عبداللہ کے زمانے میں کچھ دنوں تک یہی قاعدہ جاری رہا۔

ابو یوسف نے یہ طرز عمل اس لیے اختیار کیا کہ یہودیوں کے اسلام میں اس کو شک تھا۔ وہ کہتا تھا کہ اگر میرے ہاں ان کا اسلام ثابت ہو جاتا تو میں انہیں عامۃ الناس سے میل جول اور باہمی مناکحت کی اجازت دیتا، برخلاف اس کے اگر ان کا کفر ثابت ہو جاتا تو میں ان کے مردوں کو قتل کرتا اور ان کے اہل و عیال کو قید کر دیتا اور ان کا مال مسلمانوں کے لیے غنیمت قرار دیتا، لیکن دراصل میں ان کے معاملے میں غمزدہ ہوں۔ کیونکہ جس زمانے سے کہ لڑائی ہوئی ہے ہم میں اور یہودیوں

اور اصرانیوں میں کسی قسم کا معاہدہ نہیں ہوا، نہ کسی مغربی شہر میں کوئی کنیسہ اور گرجا موجود ہے۔ یہود اسلام کا اظہار کرتے ہیں، مسجدوں میں نماز پڑھتے ہیں۔ ان کی اولاد قرآن پڑھتی ہے اور ہمارے مذہب پر عمل پیرا ہے لیکن خدا معلوم ان کی بستیوں اور مکانوں میں کیا کیا چیزیں پوشیدہ ہیں ؟

تصوف کی جانب میلان

چھٹی صدی میں جب کہ ابویوسف کی عمر تیس برس سے متجاوز ہو چکی تھی اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کرنے کے بعد زہد، جفاکشی اور لباس میں سختی اختیار کی۔ اس کے زمانے میں تارک الدینا لوگوں کو نہایت شہرت حاصل ہوئی اور ان کی قدر و منزلت میں بہت اضافہ ہوا وہ مختلف شہروں سے صاحبین کو طلب کرتا، ان سے خط و کتابت کرتا اور ان کی دعا کا خواستگار ہوتا اور ان میں سے جو بخشش و عطا کو قبول کرتے ان پر اپنے کرم کی بارشیں برساتا جب اس نے دوسرے غزوے کی تیاری کی تو نکلنے سے قبل مختلف شہروں کے عامل کو لکھا کہ وہ اپنے مقامات کے صلحا سے ملاقات کریں اور ان سے دعائے خیر کے طالب ہوں اور انہیں اس کے پاں روانہ کر دیں اس طرح اس نے صلحا کی ایک جماعت پیدا کر لی جو سفر میں اس کے ساتھ رہتی۔ جب کبھی وہ ان کی طرف دیکھتا تو اپنے مقربین سے مخاطب ہو کر کہتا ”یہ ہے میرا لشکر نہ کہ وہ“ اور ”وہ“ سے اپنی فوج مراد لیتا تھا اور مراجعت کے بعد ان کو بہت کچھ مال و دولت دیتا۔

مالکی مذہب سے عناد

ابویوسف نے مالکی مذہب کی کتابوں کو جلادینے کا حکم دیا۔ شہر فاس کے

بعض مورخین نے اس امر کی شہادت دی ہے کہ حمالوں کے ذریعے وہ مالکی مذہب کی کتابیں منگو آتا، ان کو سامنے رکھتا اور آگ لگا دیتا۔ اس سے امیر کا مقصد یہ تھا کہ مغرب سے مالکی مذہب کی پوری بجھتی ہو جائے۔ اس کے باپ اور دادا کا بھی بعینہ یہی نصب العین تھا، لیکن انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا اور یعقوب نے اس کو ظاہر کر دیا، اور لوگوں کو اس مذہب کے مطالعے میں مشغول رہنے اور غور و خوض کرنے سے منع کیا اور اس کی خلاف ورزی پر سخت سزائیں مقرر کیں۔

شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشوونما پایا

۱۴۲

قرطبہ اس سرزمین کا دارالسلطنت ہے جو اسپین میں مملکت اندلس کے نام سے مشہور تھی اور جس کا محل وقوع اٹلیہ سے پچھتر میل پر جبل سیارا مورینا کی سطح کے جنوبی جانب شہر وادی البیر کے بائیں کنارے پر ہے۔ اہل روماء نے اس کو آباد کیا، عربوں نے اس کو قلعوں، فصیلوں اور محلوں سے مزین کیا، اور اس میں مسجدیں قلعے اور پل بنائے۔ ان میں سے جنوبی جانب ایک عظیم الشان پل ہے جو سب سے بڑے اور جس سے رومانی عمارتوں کا جلال، عربی تعمیر کی مضبوطی اور اندلسی حسن و نزاکت نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی سولہ کمائیں ہیں اور یہ قنطرة الوادی کے نام سے موسوم ہے۔ قرطبہ میں اندلس کے امراء کا ایک وسیع محل ہے جس کی تعمیر سے زبان قاصر ہے۔ یہ حسن و خوبی میں قصر حمراء سے کسی طرح کم نہیں۔ عبدالرحمن اول نے یہاں ایک رومانی گرجا کی جگہ ایک جامع مسجد بنائی ہے مسجد کی اس ظاہری حالت کو اس کے اس اندرونی زیبائش سے کوئی نسبت نہیں جو یورپ میں عربی تزئین کا ایک بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔

قرطبہ اپنے ابتدائی زمانے ہی سے واجب الاحترام رہا ہے۔ اس میں روماء کے شہر نا آباد ہوئے اور انھوں نے اس کا نام "قرطبہ شریفہ" اس لیے رکھا کہ

میں کثرت سے غلام اکابر بستے تھے۔ مورخین کا خیال ہے کہ وہ نام اور نکوین کے اعتبار سے ”قرطاجینی“ ہے اس وجہ سے کہ وہ اسپین کے تمام شہروں میں سب سے زیادہ عزت و شان، وافر آبادی، کثیر پیداوار، مضبوط قلعوں اور جاہ و مرتبت کا مالک ہے۔ روایت کی جاتی ہے کہ قیصر نے جب اس کا محاصرہ کیا تو اس کی کشتی کے زمانے میں سخت تکلیفیں اٹھائیں اور جب وہ جنگ اوند کے بعد اس کے قہقہے میں آگیا تو اس نے بیس ہزار آدمیوں کو تہ تیغ کر دیا۔

عربوں نے سرزمین اندلس پر قابض ہونے کے بعد اس کو خلافت دمشق کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس کے بعد سے وہ ان کی سلطنت کا صدر مقام رہا ہے۔ مورخین کہتے ہیں کہ اپنے عروج کے زمانے میں اسپین میں دو لاکھ مکانات، چھ سو مسجدیں، نو سو حمام اور لاتعداد کتب خانے تھے اس کے تحت انہی صوبے، زمین سو شہر اور بارہ ہزار قریبے تھے۔

۱۳۳

قرطبہ اپنے ہر دور میں مشاہیر پیدا کرتا رہا۔ اہل روم کے دور میں اس نے لوکان اور سیکنکو پیش کیا۔ عربوں کے زمانے میں ابن رشد اس کے اساتذہ، شاگرد اور ابن حزم جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ ان کے علاوہ بہت سے سپہ سالار، مفسرین، کاتب اور صائغین نے یہاں جنم لیا۔ مورخین اور اہل فن اس امر پر اظہار تاسف کرتے ہیں کہ اہل اسپین نے عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد خلیفہ کے محل کو قید خانہ بنا دیا اور مسجد کو گنیسہ میں تبدیل کر دیا۔

شارل پنجم نے اہل دین کے اس فعل کو بہت مذموم قرار دیا ہے۔ ایک شہر رسالے میں اس نے ان کو اس طرح تنبیہ کی ہے، ”تم نے قید خانہ مسجد کی جگہ بنا دیا جس کو تم دوسرے مقام پر بنا سکتے تھے۔ تم نے ایک ایسی نادار شے تلف کر دی جس کی نظیر روئے زمین پر نہیں مل سکتی“

اس میں شک نہیں کہ اندرائیہ بھی بہت خوب صورت عمارت ہے لیکن اس مسجد کے مقابل میں اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے جس کے عظیم اٹان، محوٹوں میں بارہ ہزار کھم ہیں۔ جس کے انہیں دروازے پتیل کے بنے ہوئے ہیں اور ایسے دانشمند کاریگروں نے ان کو بنایا ہے جنہوں نے مختلف سعدنیات سے

تصویریں بنائی ہیں۔ یہ لوگ دمشق کے رہنے والے تھے جو دوسرے مشرقی کاریگروں کے ساتھ یہاں آئے تھے۔

کوئی ایسی مسجد ہے جہاں پانچزار قبیلوں میں عطر کا تیل جلایا جاتا ہو جس سے تمام فضا میں نور اور خوشبو پھیل جائے اس کے دائرہ نہایت پہلو محراب کی چھت سفید سنگ مرمر کی تھی جس پر نہری اور رنگین کاشی کا کام کیا ہوا تھا۔ اس میں قیمتی پتھر جڑے ہوئے تھے اور بزنطانی پتھروں سے مرصع تھے۔ اس طرح وہ دائرہ اپنی چمک دمک اور خوبصورتی کے لحاظ سے ایسا نظر آتا تھا گویا کہ وہ پتھروں کا بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ قریب لے عبدالرحمن ثالث (الناصر الدین اللہ) سے بہتر زمانہ نہیں پایا۔ اس کا پائے تخت مادی اور روحانی ترقی کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ زراعت، تجارت اور مالیات کو وہی فروغ حاصل تھا جو فنون، علوم اور فلسفے کو۔ اس زمانے میں قریب کی آبادی وہی تھی جو موجودہ زمانے میں قاہرہ کی ہے۔ اس وقت اس میں تین ہزار مسجدیں، ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانات، تین سو حمام اور ۲۸ ضلعے تھے۔ عالم اسلامی میں کوئی شہر سوائے مامون اور رشید کے پائے تخت کے اس کے مانند یا اس سے بہتر نہ تھا۔ مختصر یہ کہ مشرق میں بغداد اور مغرب میں قسریہ اس زمانے کے پارس اور لندن کے مثل تھے۔

خلیفہ کا اقتدار اس زمانے کے شاہان عظام کی قوت کے مساوی تھا۔ اس کا بحری بیڑا نہایت زبردست تھا اور اس کو بحیرہ روم میں سیادت حاصل تھی خلیفہ نے اس کا نام بحیرہ اندلیتہ رکھا تھا۔ اس کی وجہ سے سیوت پر قبضہ کرنا اس کے لیے آسان ہو گیا جو اس زمانے میں جبل طارق یا پورٹ سعید کا ہم پلہ تھا۔ اس کی فوج تندوتیز اور منظم حالت میں تھی۔ موزین نے اس کو تمام دنیا کے افواج میں قابل فخر اور ممتاز قرار دیا ہے۔ یہی وہ فوج تھی جس نے اس کو شمالی اسپین کی سیادت عطا کی تھی۔ شاہان عظام اس کی محبت کے طلبکار اور اس کے ساتھ معاہدے کے متمنی رہتے تھے۔ اس کے دربار میں شاہان مغربیہ، جرمنی، اطالیہ اور فرانس کے سفراء آیا کرتے تھے۔

ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی مجلس میں ائمہ مسلمین اور دیگر
 شیوخ اہل مذہب بلا امتیاز باریاب رہتے تھے۔ قریب میں ایک
 جامعہ تھی جو تمام دنیا کے جامعوں میں مشہور تھی۔ اس کا مرکزی مقام دہلی
 عایشان مسجد تھی جس کا اسس سے پہلے تذکرہ ہو چکا ہے۔ یہاں
 عالم اسلام کے مشرق و مغرب کے نامور علماء و طلبہ کو درس دیا کرتے تھے جو دنیا
 کے ہر گوشے سے ان کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ ابو بکر بن معاویہ قریشی حدیث
 بیان کرتے تھے ابو علی الصالی البغدادی اپنے مشہور مکتوبات لکھوایا کرتے تھے
 جو شعر، تاریخ، اشعار، فقہ، لغت اور ادبیات کا ایک بیش بہا خزانہ تھا۔
 ابن قطیبہ اندلس کا مشہور نحوی طلبہ کو قواعد نحو اور صرف کا درس دیا کرتا تھا۔
 اس طرح ہر علم و فن کے ممتاز ائمہ سے ایک استاد تھا جو قدر و منزلت کے لحاظ سے
 ان لوگوں سے کسی طرح کم نہ تھے جن کا ہم نے یہاں بطور تفصیل ذکر کیا ہے۔
 قریبہ کی جامعہ عظیم میں طلبہ کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی اور سیکڑوں
 اساتذہ تھے جن میں سے اکثر فقہ کی تحصیل کرتے اور بعض حکمت کی تعلیم حاصل
 کرتے تھے۔ اس لحاظ سے ہزار برس پہلے مسجد اعظم شہرت و مرتبے کے اعتبار سے
 جامعہ ازہر کے مثل تھی بلکہ وحشیوں سے ممتاز تھی ایک تو عمارت کی حسن و خوبی
 کے لحاظ سے جو مختلف اہل فنون کا کارنامہ ہے، دوسرے ان فلاحہ کے اعتبار
 سے جو اس کی بیدار ہیں مثلاً ابن رشد وغیرہ۔ اور ازہر میں اس کے قیام سے
 اب تک کوئی ایسا شخص نہیں پیدا ہوا جو فضیلت و وسعت علمی دین دنیا میں
 کثیر المنفعت ہوئے کی حیثیت سے اس حکیم کے مشابہ یا اس سے قریب ہو۔

ابن رشد کے مصائب

ایک عمومی نظر

ابن رشد حکمت، علم اور نسب کے اعتبار سے یکتائے روزگار تھا۔

اس کو خلیفہ یوسف کے ہاں خاص تقرب حاصل تھا خلیفہ کی نظر میں اس کی قدر و منزلت تمام علما و فطائے زمانہ سے بلکہ اپنے بیٹے منصور بن قنوب سے بھی زیادہ تھی۔

کسی زمانے میں بھی مشاہیر اپنے معاصروں اور ہم شربلوں کی حسد کے نشانے سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ان کے عیض و انتقام کی آگ سے بچ سکتے ہیں۔ خصوصاً وہ جو فیض رساں، صاف دل، نیک نیت اور مرزبان و مرنج ہوں۔ اکثر یہی اعلیٰ خصال مخالفین کے بغض و عناد کی شدت کا باعث ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ واقعات مغرب سے زیادہ مشرق میں رونما ہوتے ہیں اور خصوصاً مسلمانوں میں دوسری قوموں کی بہ نسبت زیادہ پائے جاتے ہیں۔ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے مخالفین نے متعدد مرتبہ اس پر الزام لگانے کا قصد کیا لیکن ابتداء میں ان کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، کیونکہ خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دم میں فلسفے کا دلدادہ اور حامی تھا۔ اس طرح کچھ دنوں شکایت کا بازار سرد پڑ گیا، مہامیہ دشمن تو ہمیشہ تاک میں رہتے ہی ہیں خواہ کتنے ہی زمانہ کیوں گزر جائے ان کو ہر وقت موقع کی تلاش رہتی ہے جب منصور اس عقلی انقلاب کی وجہ سے جس نے اس کو تصوف، اولیاء اور زہاد کا گرویدہ بنا دیا تھا، حکمت اور حکماء سے بدول ہو گیا، اسی زمانے میں ابن رشد کی ترقی کا ستارہ اس کی تالیفات کی اہمیت، علمی وسعت، طب کی عملی قابلیت نیز شریعت اور فقہاء میں اس کے بلند مرتبے کی وجہ سے کمال عروج پر تھا اور یہ تینوں ایسی خصوصیتیں ہیں جو کسی ایک شخص میں کبھی جمع ہونے نہیں پاتیں۔

ابن رشد اپنے عمر کی شہر منزلیں طے کر چکا تھا کہ اس کے دشمنوں کے سینوں کی آگ بجھنا، اٹھی منصور کی طبیعت کو صوفیہ کے طریقوں کی طرف مائل دیکھ کر انھوں نے اس موقع کو غنیمت سمجھا۔ انھوں نے اپنے ان مدگاردوں کے ساتھ جو امیر کے دربار میں تھے شریعت اسلام کی ممانعت کے حربے کو ہاتھ میں لیا (جیسا کہ ان سے قبل اور ان سے بعد میں آنے والے حریت عقل کے دشمنوں کی عادت رہی ہے اور ہے گی) منصور شہر قرطبہ میں مقیم تھا اور وہاں اس کے قیام نے طوالت کی

اور وہ بحث مباحثے کی محفلوں سے لوگوں کو مسرور کر رہا تھا کہ دشمنوں کی امیدیں تازہ ہو گئیں، ان کی جماعت قوی ہو گئی اور انہوں نے اپنے مخصوص لوگوں کو امیر کے پاس بھیجا اور جس طرح چاہا اس کو ابن رشد کی نابلیقات کے خلاف سمجھا دیا۔ امیر کی مجلس میں اس کی تصانیف سنائی گئیں اور ان کے معافی، اغراض اور قواعد پر بھی یکے بعد دیگرے روشنی ڈالی گئی، دشمنوں اور حاسدوں نے اس کی عبارتوں سے لغو مطالب اٹھائے اور ان کو اپنے کمر اور بدگوئی کے ساتھ اس قدر لایاکہ ان کو سن کر امیر کی آتش غضب بھڑک اٹھی۔ انہوں نے اپنے نفس کی پوشیدہ قوت شر کو شریعت اسلام کی مداخلت کے پردے میں نمایاں کیا، اور امیر کے دربار میں مسلمانہ ابن رشد کی شکایت کرنی شروع کر دی۔ ایک مورخ کا بیان ہے کہ کوئی ایسی مجلس نہیں ہوتی تھی جس میں شریعت اسلام کی مداخلت نہ کی جاتی ہو۔

یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں نے خلیفہ کو اس کے قتل کا شورہ دیا تاکہ شریعت اسلام اس کے شر سے نجات پائے اور ان مدافین کی حسن سعی سے جو اس کے وجود و بقا کی حفاظت کر رہے ہیں اور اس کے چشموں کو مخالفین سے بچا رہے ہیں اس کو ترقی حاصل ہو لیکن خلیفہ نے رحمہی سے کام لیا اور اس کی جان بخشی فرمائی اور انتقام کی تلوار کو نیام میں کر دیا اور اس کے ساتھ ٹیکلی کی۔

ابن رشد کے دشمن

ابن رشد کے ان دشمنوں میں سے جنہوں نے سختی کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا ایک قاضی ابو عامر یحییٰ ابن ابی الحسین بن ربیع ہے، یہ بغیر کسی ظاہری سبب کے ابن رشد سے متنفر تھا، اسی طرح ابو عامر کے بیٹوں قاضی ابو القاسم اور الوہین اور قاضی ابو عبد اللہ اور خطیب ابو علی بن حجاج وغیرہ کو اس سے عداوت ہو گئی۔ جبکہ ابن رشد کے دشمنوں نے اس پر حملہ آور ہی شروع کی تو انہوں نے اس کے ساتھ اس کے مریدوں، رفقاء اور تلامذہ کو بھی ملانے کا تہیہ کر لیا تاکہ حکم کی

یہ مصیبت عام ہو جائے اور منصور کو اشارہ کیا کہ وہ اپنے غیظ و غضب کو مذہب کی ممانعت کے پرکے میں ظاہر کرے تاکہ ان حکماء کو شدید ترین تکلیف پہنچائی جاسکے اور اس پر ملامت بھی کم ہو۔ چنانچہ منصور نے ایک مجلس کے انعقاد کا حکم دیا جہاں سلطنت کے تمام فقہاء جمع ہوں اور مجمع عام میں ظاہر کریں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء نے مذہب کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا وہ علانیہ مستوجب لعنت ہیں۔

ابن رشد کے شرکاء

—•—•—

ابن رشد کے دوستوں میں ایک فقیہ ابو عبد اللہ بن ابراہیم الاصولی ہیں جو اس کے ساتھ نشانہ ملامت بنے۔ اس کا سبب صرف دو چند امور تھے جن کی وجہ سے مجالس میں دوران بحث میں اس پر نکتہ چینی کی گئی تھی، حالانکہ اس واقعے کو گزرے ہوئے ایک زمانہ ہوا تھا۔ اسی طرح اس کے شرکاء میں ابو جعفر ذہبی فقیہ البورافع کبیر، ابو العباس حافظ شاعر قرائی ہیں۔

نکبت کے اسباب

۱۳۶

—•—•—

مورخین کا ان مصائب کے اسباب کے بارے میں جو حکمت کے نمائندوں یعنی ابن رشد اور اس کے رفقاء پر نازل ہوئے ہیں بہت کچھ اختلاف ہے۔ اکثر مورخین کا میلان ان مادی محسوس اسباب کی جانب ہے جو خلیفہ کے غیظ و غضب کا باعث ہوئے، لیکن ان میں سے ایک یاد دہانے حقیقی اسباب بھی دریافت کر لیے ہیں جن کی جانب انھوں نے اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک نے لکھا ہے، "ان مصائب کے دو اسباب تھے طبی و نفسی۔ ان میں سے سبب خفی بڑا سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ حکیم ابو الولید نے ارسطو (جو کتاب المنطق کا مصنف ہے) کی

کتاب جہان کی شرح مکمل شروع کی، اس کو خاص طرح سے ترتیب دی اور اس کے
 اعتراض واضح کئے۔ نیز اس کے مناسب ضروری امور کا اضافہ بھی کیا۔ اس نے
 اس کتاب میں شتر گاؤں ذرافہ کا ذکر کرتے ہوئے اس کے پیدائش اور تمام شہودنا
 کے متعلق لکھا ہے کہ ”میں نے اس کو شاہ بربر کے پاس دیکھا ہے“ یہاں اس نے
 علماء کے اس عام طریقے کو اختیار کیا ہے جو بادشاہوں اور مملکتوں کے تذکرہ کے
 وقت پیش نظر ہوتا ہے اور ان بیجا خوشامدوں، تقریروں اور اسی قسم کے دوسرے
 طریقوں کو نظر انداز کر دیا جن کو خدام شاہ اور مصنفین کی کتابوں کے نقل کرنے والے
 استعمال کیا کرتے ہیں۔ یہی ان کی ابن رشد سے دشمنی کا باعث ہوا، گو انھوں نے
 اس کا اظہار نہیں کیا، بہر حال اس معاملے میں ابوالولید سے غفلت ضرور ہوئی۔
 دوسرے مورخ نے لکھا ہے کہ ”اہل قرطبہ کے بعض جغلوں جو اس کے ساتھ خاندان
 اور شرافت قدیمہ میں ہمسر کی کار عوی کرتے تھے ابویوسف کے پاس اس کی
 شکایت کی اور اس کے لیے طریقہ یہ اختیار کیا کہ اس کی لکھی ہوئی بعض تفحیصات
 کا مطالعہ کیا جن میں اس نے بعض قدیم فلاسفہ کے اقوال کو خود اپنے ہاتھ سے
 نقل کیا تھا اور اس سے پہلے یہ لکھا تھا: ”پس یہ ظاہر ہوا کہ زہرہ بھی ایک معبود
 ہے“ انھوں نے اس کے اس قول سے ابویوسف کو آگاہ کیا، پس اس نے
 شہر قرطبہ کے ہر طبقے کے رؤساء اور اعیان کو جمع کر کے ابن رشد کو طلب کیا جب
 وہ حاضر ہوا تو ان اوراق کو اس کے سامنے پھینک کر پوچھا ”کیا یہ تمہارا خطا ہے؟“
 ابن رشد نے اس سے انکار کیا۔ امیر المومنین نے فرمایا کہ اس کے لکھنے والے پر خدا کی
 لعنت ہو“ اور حاضرین کو بھی اس پر لعنت بھیجنے کے لیے کہا۔ اس کے بعد ابن رشد
 کو نہایت بری حالت سے خارج البلد کر دینے کا حکم دیا۔ اس کے ساتھ ہی ان لوگوں
 کے اخراج کا بھی فرمان جاری کیا جو ان علوم میں بحث کرتے تھے، اور مختلف شہروں
 میں واسطے بھیجے جن میں اس امر کی ہدایت کی گئی کہ تمام لوگ ان علوم کو یک نخت
 ترک کر دیں اور فلسفے کی تمام کتابوں کو جلا دیں سوائے اس کے کہ وہ طب، حساب اور
 علم نجوم کے اس حصے سے متعلق ہوں، جن سے شب و روز کے اوقات اور
 سمت قبلہ کی دریافت ہوتی ہو۔ یہ واسطے تمام شہروں میں بھیجے گئے اور ان پر

کیا تھو مل گیا۔

لیکن کچھ عرصے کے بعد جب امیر مراکش کی جانب لوٹا تو اس نے اپنے اس اصول کو ترک کر دیا اور پھر فلسطین کی طرف مال ہوا اور ابن رشد کو اندلس سے مراکش بلا بھیجا تاکہ اس پر احسان کرے اور اپنی پھیلی لغزشوں کی تلافی کرے۔ چنانچہ ابن رشد مراکش آیا لیکن تھوڑے ہی دن بعد وہ ایسا سخت بیمار ہوا کہ اسی بیماری میں ۵۹۴ھ کے آخر میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس وقت اس کی عمر شہر بس کے قریب تھی۔ اس کے بعد خود امیر المونین نے ۵۹۵ھ میں وفات پائی۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ابن رشد کے مصیبت کے اسباب میں سے اس کے وہ تعلقات بھی تھے جو اس نے ابو یحییٰ منصور والی قرطبہ سے پیدا کئے تھے شیخ ابوالحسن الرضی نے اپنے شیخ ابو محمد عبدالکبیر دیہ و شخص ہیں جن کا ابن رشد سے اس کے قرطبہ کی قضات کے زمانے میں بہت میل جول تھا اور اس سے انھوں نے بہت استفادہ کیا تھا، چنانچہ ابن رشد نے کتابت کا کام انھی کے ذمہ کیا تھا، اور انھیں قضات پر بھی مامور کیا تھا) سے یہ روایت کی ہے کہ جو کچھ بھی ابن رشد سے منسوب کیا گیا ہے وہ اس سے متبر ہے۔ میں اس کو نماز کے لیے جاتے ہوئے ایسی حالت میں دیکھتا تھا کہ وضو کے پانی کے اثرات اس کے قدم پر نمایاں رہتے تھے۔ میں صرف اس کو ایک واقعہ پر قابل گرفت سمجھتا ہوں جو نہایت ہی اہم واقعہ ہے اور یہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب کہ مشرق اور اندلس میں یحیٰ کی زبان پر یہ خبر شہور ہو گئی تھی کہ اس سال ایک خاص دن ایک سخت آندھی آئے گی اور اس سے بہت سے لوگ ہلاک ہوں گے۔ لوگ اس خبر سے اس قدر گھبرا اٹھے کہ اس سے بچنے کے لیے زمین کے اندر سرنگ کھودنے لگے۔ جب یہ بات بہت مشہور ہو گئی تو مختلف شہر کے باشندوں نے والی قرطبہ کی جانب رجوع کیا، کیونکہ قرطبہ میں ایسے ماہرین نجوم موجود تھے جو اس فن میں یدِ بطنی رکھتے تھے، ان میں سے ایک ابن رشد بھی تھا جو اس زمانے میں قرطبہ کا قاضی تھا، دوسرا ابن بندو تھا جب والی قرطبہ کے پاس سے یہ لوگ پہنچے تو ابن رشد اور ابن بندو نے اس آندھی کے متعلق

طبیعت اور کو اکب کے تاثیرات کے لحاظ سے گفتگو شروع کی۔ ابو محمد عبدالبکر کا بیان ہے کہ میں اس وقت حاضر تھا اور شنائے گفتگو میں میرے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو یہ آندھی بالکل اسی آندھی کی طرح ہوگی جس سے خدائے تعالیٰ نے قوم عاد کو ہلاک کیا تھا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسی آندھی نہیں چلی جس سے بے شمار لوگ ہلاک ہوئے ہوں۔ اس پر ابن رشد نے میری مخالفت کی اور کہا کہ بخدا قوم عاد کا ہی وجود ثابت نہیں ہوتا۔ چہ جائے کہ ان کی ہلاکت کا سبب دریافت کیا جاسکے۔ ابن رشد کے اس قول سے حاضرین میں اس کی وقعت کم ہو گئی اور اس کی اس لغزش کو صریح کفر اور کذب پر محمول کیا گیا۔ کیونکہ اس واقعے پر قرآن پاک کی آیتیں ناطق تھیں جس میں باطل کی کسی طرح مستحکامیت نہیں۔

عقاب و عفو

اور

مجلس محاکمہ

ابن رشد مع اپنے دوستوں کے قریبہ کی مسجد جامعہ اعظم میں حاضر ہوا۔ خلیفہ نے مجلس کا افتتاح کیا۔ قاضی ابوعبد اللہ بن مروان نے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا شروع کیا جو مدی عامہ کے مرافعہ کے مشابہ تھا۔ قاضی کے تقرر سے عرض یہ تھی کہ ابن رشد پر دعویٰ قائم کیا جائے۔

مرافعہ قاضی ابوعبد اللہ

قاضی نے کہا کہ اکثر اشیاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا نفع بخش پہلو بھی ہو

اور ضرر رساں پہلو بھی مثلاً آگ وغیرہ۔ پس اگر نفع بخش پہلو ضرر رساں پہلو پر غالب آجائے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف صورت ہو تو عمل بھی ویسا ہی ہوگا۔

تہمت



اس کے بعد خطیب ابوعلی بن حجاج کھڑا ہوا اور جو کچھ کہ اس کو حکم دیا گیا تھا اس سے لوگوں کو آگاہ کیا اور وہ یہ تھا کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء اصل مذہب سے خارج ہو گئے ہیں اور فلسفے اور قدما کے علوم میں نہک ہونے کی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کے عقائد کی مخالفت کی ہے اور اس ذات پاک کے احکام میں جو ظاہر و باطن سے آگاہ ہے رخنہ اندازی کی ہے۔

حکم



ابو الولید کو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو بنی اسرائیل سے منسوب کرتے ہیں اور قبائل اندلس سے اس کا کوئی نسب نہیں بتلائے تہمتیں میں رہنے کا حکم دیا گیا۔

ابن رشد نے اپنی مدافعت نہیں کی



مورخین نے اس امر کی تصریح نہیں کی ہے کہ ابن رشد یا اس کے کسی رفیق نے اپنی مدافعت کے لیے کچھ بحث کی یا غلیف نے اس سے کہا کہ وہ اپنی مدافعت کرے اور یہ واقعی ایک نہایت ہی برا فعل تھا کیونکہ اس سے ابن رشد کے مدافعت کا حق

زائل ہو گیا۔ جب ہم حریت فکر کے لیے اس فلسفی کی مداخلت پر غور کرتے ہیں تو ساتھ ہی
 ابن رشد کے قضاۃ کے سامنے سقراط کی مداخلت پیش نظر ہو جاتی ہے جس کا ظہور
 ابن رشد کے محاکمے سے سولہ صدی پیشتر ہوا اور اس وقت دو قسم کے جذبات
 ہمارے دل پر مسلط ہوتے ہیں۔ ایک تو نفرت کا جذبہ ہے جو ان دشمنانِ عقل
 کے خلاف پیدا ہوتا ہے جو زمانہ قدیم سے حریت فکر کی مخالفت کرتے رہے ہیں۔
 دوسرا تعجب کا جذبہ ہے جو ہمیں ان متقدم عربوں کی حالت پر ہوتا ہے جو مسیح سے
 چار صدی قبل کے یونانیوں سے زیادہ عادل و مہربان تھے۔ حالانکہ ان دونوں
 اقوام میں شہری و بدوی ہونے کے لحاظ سے بہت بڑا فرق تھا کیوں کہ ابن رشد
 کے ججوں نے صرف اس کے موافق جلا وطنی پر اکتفا کیا، بخلاف اس کے سقراط اعظم
 کے ججوں نے اس کے بڑے پاپے پر رحم نہ کیا اور اس کی جلالِ حکمت اور حسنِ خلق کے
 آگے سرنگوں نہ ہوئے اور اس کو جلا دے سپرد کر ہی دیا، جس نے اس کو اس کے
 اقربا و احباب، متقدمین اور شاگردوں کے سامنے جامِ شہادت پلا دیا۔ اندلس
 کے عرب سترھویں صدی عیسوی کے عالم سائنس کیا بیلو پر الظلم و ستم ڈھانے والوں
 کی نسبت زیادہ مہربان اور انصاف پسند تھے اور اکثر اربابِ انظلم کے مقابلے میں
 جن کا سرگروہ کالون تھا بہت کچھ رحمدل تھے کیونکہ انھوں نے تو سولہویں صدی
 عیسوی کے وسط میں میشل سرقتیہ کو دورانِ خون کے اکتشاف کی ہنس پر زندہ

جلا دیا۔
 لیکن اس سے ہمارے غیظ و غضب میں کسی طسح کی نہیں ہوتی جو ہمیں
 ابن رشد کے خلاف فیصلہ صادر کرنے والوں پر آتا ہے۔ کیونکہ ظلم و ستم ہر زمانے میں
 اور ہر جگہ ایک نہایت مذموم فعل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے حامی عیش و عوام کی حقارت
 اور لعنت کا نشانہ بنے رہے ہیں جب تک کہ وہ مذہب کسی آڑ میں عقلی ترقی کے مانع
 ہوتے رہے کیونکہ یہ فعل بظاہر تو حق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد
 باطل پر ہے، اس لیے کہ مذہب نے اپنی حمایت کے لیے کبھی اذیت رسانی، قتل، جلا وطنی
 کا حکم نہیں دیا لیکن جاہل اور گمراہ فتنہ پرور دینِ ملت شریعت کے بہانے سے
 اپنا انتقام لیتے ہیں اور اپنے غیظ و حسد کی آگ سے دہکتے ہوئے سینوں کو ٹھنڈا

کرتے ہیں مذہب اس کا کسی طرح ذمہ دار نہیں۔

فلسفے کی لڑائی میں شعر کی تاثیر

— — — — —

ابن رشد اور اس کے احباب کو سخت سزاؤں کے بعد جلاوطنی کا حکم دیا گیا اور پھر درالبحر ممالک میں ان کے خلاف ایک سخت فرمان بھیجا گیا۔ فلسفے کی اسس جنگ میں شعر سے بھی کام لیا گیا۔ چنانچہ الحاج ابو حنین ابن جبیر نے اس میدان میں قدم رکھا۔ تاریخ نے اس کا نام اور وہ نظم جو اس نے اس کشمکش کے زمانے میں لکھی تھی محفوظ رکھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ میں بعض عجیب و غریب باتیں پائی جاتی ہیں مثلاً ایک تو یہی ہے کہ تاریخ نے اکثر اہل فضل و فن کے نام تو یاد نہیں رکھے جو ابوسین سے بہت زیادہ متقی ذکر کرتے تھے۔

الحاج ابو حنین نے لکھا ہے :-

الآن قد اتقن ابن رشد	ان تو الیفسہ تو الف
یا ظالمًا نفسًا تامل	هل تجلد الیوم من تو الف
لم تلزم المرشد یا ابن رشد	لما علا فی النرمان جدک
وکنت فی الدین ذاریاء	ما اکلذا کان فید جدک
کان ابن رشد فی مد وغید	قد وضع الدین با وضاع

۱۴۱

۱۔ اب ابن رشد کو یقین ہو گیا : کہ اس کے تاالیفات تلف کیے جانے کے قابل تھے۔
۲۔ اے اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ذرا غور کر : کیا تو آج کسی ایسے شخص کو پاتا ہے جو تیرے ساتھ موافقت کرے۔

۳۔ اے ابن رشد جب زمانے میں تیری جد و جہد آہکاپنچ گئی : تب بھی تو نے رام ہدایت اختیار نہیں کی
۴۔ تو دین کے معاملے میں ریاکار رہا : تیرے آباد اجداد کا یہ طرز عمل نہ تھا۔
۵۔ ابن رشد نے اپنی گزشتہ زندگی کے زمانے میں : دین کو جس طرح چاہا بدلا۔

واخذ من كان من ابيهم
مختلف في دينه مشرك
ان البلاء موكل بالمشرك

فالله على اخذه
نقد انضاء باخذ كل مصل
للمنطق اشتغلو فقل حقيقة

منصور کی مدح کرتے ہوئے لکھا ہے -

لانك قد بلغنا ما نوهل
ومقصدك لا اسق الذي الله
عنطقهم كان البلاء الموكل
ووجه الهوى من حريمهم
وعن بتم والسعي في ذاك اجل
ولكن مقام الحري للنفس اقل
نظار اسلام وحكم كل عمل

بلغت امير المؤمنين مدني
فصلت الى الاسلام تعالى
تذكرت دين الله في اخذ فرقة
اقتحمهم للناس يدبروا منهم
واذ عرت في الاقطار بالبحث
وقد كان السيف شتيق اليهم
واثرت وراء الحول عنهم شجعت

۱۔ خدا کا شکر ہے کہ وہ گرفتار ہوا ہے اور اس کے پیرو بھی۔

۲۔ پھر ایسے گمراہ کی گرفتاری کے لیے حکم خدا جاری ہوا ہے جو متفلسف ہے اور زندقہ ہے۔

۳۔ ان کا انہماک منطق میں رہا ہے صحیح کہا گیا ہے کہ بلاء کا نزول منطق پر ہوتا ہے۔

۴۔ اے امیر المؤمنین خدات تعالیٰ تجھ کو اپنی آفتاب میں مراد کو پہنچائے ہے کیونکہ تو نے جس اپنی مراد تک پہنچایا۔

۵۔ تو نے اسلام کی پیروی کی اور اس کی بند چوٹیوں تک جا پہنچا ہے اور تیرا مقصد عالی خدا کے پاس مقبول ہوا

۶۔ تو نے ایک فریقے کو گرفتار کر کے خدا کے دین کی حفاظت کی ہے ان کی منطق کے ساتھ بلائیں وابستہ تھیں۔

۷۔ تو نے ان کو لوگوں کے سامنے کھڑا کیا اس حالت میں کہ لوگ ان پر اپنی براہ کمال اظہار کر رہے تھے ہے

اور ان کی رسوائی کی وجہ سے خواہشات میں ایک سرور پیدا تھا۔

۸۔ تو نے سارے عالم میں یہ کھجاری کیا کہ ان کے عقائد اور ان کی کتابوں کی تحقیق کی جائے اور یہ کوشش قابل تحسین

۹۔ تلوار ان کی بہت مشتاق تھی لیکن نفس کے لیے رسوائی تو اس سے زیادہ قاتل ہے۔

۱۰۔ محض ایک شہنہ کی وجہ سے اسلام کے ظاہری احکام پر عمل کرتے ہوئے ہے تو نے تلوار کو ان سے

رہک لیا اور تیرا اصول بالکل بدل پر نہیں ہے۔

یہ ہیں ابن جبیر کے اشعار جو ہم نے بطور شہادت پیش کیے ہیں۔ ان کے علاوہ
ادب بھی اشعار ہیں جن کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔

ابن جبیر کے کچھ حالات

ابو الحسن محمد بن محمد بن جبیر الاندلسی البلسنی مغرب میں علم ادب اور شعر کے اعتبار سے
بہت بلند مرتبہ رکھتے تھے چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں انھوں نے تین سیاحتیں
کیں اور مصر، شام، حجاز، عراق، صقلیہ کو دیکھا ہے آخر میں اسکندریہ میں اقامت کریں
ہوئے جہاں وہ احادیث کی روایت کرتے رہے یہاں تک کہ چھٹی صدی کے اواخر
میں وفات پائی۔ ان کا سیاحت نامہ لیڈن میں دو مرتبہ طبع ہوا اور فرانسیسی اور اطالوی
زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی ہوا۔ ان کے حالات کتاب احاطہ باخبار غرناطہ کے صفحہ ۶۸
۲ میں مذکور ہیں۔

ابن جبیر اندلس کے شعراء میں سب سے زیادہ مبلغ تھے۔ ان کی تہمید نہایت
پاکیزہ و صاف ہوتی تھی۔ شعراء عرب میں وہ سب سے زیادہ صادق الارادہ،
سلیم القلب، قوی الایمان اور صحیح العقیدہ تھے۔ قدیم شعراء اور محدثین ان کی
نفیلت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے اس بیان کا بہترین ثبوت ابن جبیر کا وہ
قصیدہ ہے جس میں وہ ان مقامات مقدسہ کے حالات لکھتے ہیں جن کی فریضہ کی
ادائی کے زمانے میں انھوں نے سیاحت کی تھی۔ ابن جبیر ابن رشد کے معاصرین سے
تھے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ انھوں نے ابن رشد کی جو جو کی ہے اس سے ان کا مقصد خلیفہ
کی خوشامد تعالیٰ دین کی حمایت کے ذریعے محض فخر و امتیاز کے حصول کا خیال تھا،
ان کی اس لغزش کا اصل سبب ان کی قوت ایمانی اور راسخ الاعتقاد ہی تھی۔
کوئی اعتدال پسند مورخ ابن جبیر پر الزام نہیں لگا سکتا، کیونکہ انھوں نے ابن رشد
کے خلیفے کو سمجھا ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور شعر کا راستہ علم و حکمت
کی راہ سے الگ ہے۔ میں اس بلند پایہ ادیب کی اس لغزش پر جس کا شمار عربی شاعری کے

جیل انڈر شہزادہ اکابر و توحید و سیاحین میں کیا جاتا ہے صرف افسوس ہوتا ہے۔

ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت

ابن رشد کے لیے سب سے بڑی آفت یہ تھی کہ عوام اناس کو اس کے اور اس کے لڑکے کے خلاف برا سمجھنے لگے اور انہیں ان دونوں پر سبب و شتم کرنے پر آمادہ کیا جاتا تھا۔ عوام اناس کی حیثیت ہز مائے میں ایک ایسے فریق ثالث کی ہوتی ہے جو بادشاہوں، فلسفیوں اور اہل مذہب کے درمیان دخل انداز ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ہی لیے قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان تنازعین سے ہر فریق اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ عوام پر تسلط حاصل کر لے۔ بادشاہ اور اہل مذہب دیوی قوت کے طالب ہوتے ہیں جس کا قیام جمہور کے ذریعے ہوتا ہے بخلاف اس کے حکماء عقلی قوت کے طلبکار ہوتے ہیں جس کا مدار خود ان کی روشن طبیعت پر ہے۔

ابو الحسن بن قطرال نے ابن رشد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ زمانہ مصائب میں سب سے جانکاه واقعہ بوجھ پر گزرا وہ یہ ہے کہ میں اور میرا لڑکا قبلہ قرطبہ کی مسجد میں داخل ہوئے۔ اس وقت عصر کی نماز کا وقت قریب تھا، ایک ایک بعض سفلوں نے ہم پر حملہ کیا اور ہم کو وہاں سے نکال دیا۔

منشور

منصور اور اس کے مشیروں نے ابن رشد اور اس کے رفقا پر صرف ملامت کرنے یا مجلس محاکمہ میں ان پر الزام قائم کرنے اور اس کے بعد جلاوطنی کی سزا دینے ہی پر (جس میں کسی قسم کی عذر داری کا موقع نہیں دیا گیا) اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کینہ پروروں نے ان واقعات کو تمام ممالک میں شہر کر کے کا قصہ کر لیا چنانچہ منصور نے اپنے کاتب

عبداللہ بن عباس سے کہا کہ وہ مراکش وغیرہ کو ایک مشور کے ذریعے ابن رشد کے تمام
وامعات سے مطلع کر دے۔ اس مشور کا کاتب خلیفہ کا پرائیویٹ سکرٹری تھا جس کا نام
ابو عبد اللہ محمد بن عبدالرحمن بن عباس تھا۔ اس کا مقام پیدائش پرشاد تھا (جو شاید
برسٹون ہے) جو اندلس کے شہروں میں ایک قریہ ہے یہ شخص ایک زمانہ دراز تک منقولہ
اور اس کے بیٹے محمد اور پوتے یوسف کا کاتب رہا ہے۔ اس نے طویل عمر پائی، اور
۱۹۱۱ء میں انتقال کیا۔ ابو عبد اللہ اپنی اعلیٰ مہارت اور حسن استعداد کے لحاظ سے
پنجائے زمانہ تھا خلفائے بنو تومرت کو ان کی حکومت کے قیام کے زمانے سے
عبداللہ کی طرح کوئی کاتب دستیاب نہیں ہوا جو ان کے طریقے سے واقف،
ان کے قلوب میں جگہ کئے ہوئے، ان کے اصول پر کاربند، اور ان کے خیالات کا
حامی ہو۔ کیونکہ اس کی کتابت کا طریقہ دوسروں سے بالکل الگ تھا۔ ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ وہ ہر حالت میں ان کا ہمنوا تھا اور ہر امیر کے میلانات اور مقاصد کو
پیش نظر رکھتا تھا، اور نہ اس کے لیے تین یا چار خلفاء کی خدمت کرنی اور ان کا اقتدار
حاصل کرنا مشکل تھا۔ عبداللہ بعض مشرقی شہروں کے ان درباریوں کی طرح تھا جو
زمانے کے مطابق عمل کرتے ہیں اور ہر بادشاہ کی مصاحبت کی اہلیت رکھتے ہیں،
اور جو بھی حوادث پیش آئیں یا حالات بدل جائیں، یا اصول و آئین میں تغیر ہو جائے
ہر وقت وہ ایک مخلص خادم اور مقرب مصاحب بنے رہتے ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کی
باطنی حالت ظاہر کے مطابق بھی ہوتی ہے یا نہیں اس کا علم خدا کو ہے۔

نص مشور

۱۴۸

گزشتہ زمانے میں ایک ایسی قوم گزری ہے جو توہمات کے سمندر میں غوطہ زن تھی
لیکن عوام الناس اس کی وکالت کے معترف تھے، اس وقت کوئی ایسا شخص نہ تھا جو
خدا سے جی قیوم کی طرف گلوں کو دعوت دیتا، کوئی ایسا حاکم تھا جو مشکوک اور معلوم میں
تمیز کرتا، پس انھوں نے دنیا میں ایسی نصایف چھوڑیں جو محض لغو ہیں، اور جن کے

اور اقی اور مانی دونوں سیاہ ہیں، ان میں اور شریعت میں زمین اور آسمان کا تعلق ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عقل ان کی میزان اور حق ان کی دلیل ہے۔ ایک ٹٹلے میں ان کے کئی فرقے بن جاتے ہیں اور ہر ایک کا ایک خاص مسلک ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دوزخ اور دوزخیوں کے جیسے عمل کے لیے پیدا کیا ان کے اس قسم کے اعمال صرف اس لیے ہیں کہ وہ قیامت کے دن اپنا بوجھ پوری طرح اٹھائیں اور ان کا بوجھ بھی جن کو انہوں نے بغیر علم رکھنے کے گمراہ کیا، الا سواہیزون (الآیہ) لا آگاہ ہو کہ یہ ان کا بوجھ بہت ہی بڑا بوجھ ہے، انہی میں سے اس جتہ بیضا، یعنی اسلام میں چند ایسے شیطانی افس پیدا ہوئے ہیں جو خدا تعالیٰ اور مومنین کو دھوکا دیتے ہیں ”وصا یخلعون الالفسھر وما یشعرون یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرور اولو شفاء ربنا ما فعلوا کذا ہم وصا یفتنوں“ (الآیہ) حقیقت میں وہ صرف اپنے نفوس ہی کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض کے کانوں میں باطل چیزوں کو ڈالتے ہیں۔ اگر خدا چاہتا تو یہ اس قسم کے افعال نہ کرتے۔ اے نبی تم ان کو اور ان کی افراتفراداریوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دو) پس یہ لوگ اہل کتاب سے زیادہ ضرر رساں ہیں اور وہ خدا کے طرف رجوع کرنے اور اس کی طرف لوٹنے سے بہت دور ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب تو گمراہی و کوتاہی میں کوشیاں رہتے ہیں، بخلاف اس کے ان لوگوں کا نصب العین تعطل اور مہما ہے مقصد خلیل و ملمع کاری ہے۔ ایک عرصے سے ان کے زہر نے تمام عالم کو مسموم کر رکھا تھا، یہاں تک کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو ان میں سے چند افراد کی خبر دی اور زمانے نے باوجود ان کے سخت ہلکے ہونے کے ہمیں ان کے مقابل کر دیا اور باوجود ان کے گناہوں کے قحط سالی کو ان سے روک دیا ”وصا اصلی لہم الالیز وادو اثما“ (الآیہ) (اور ہم ان کو صرف اس لیے ہلکت دیتے ہیں کہ ان کے گناہوں میں اضافہ ہو) ان کو صرف اس لیے ہلکت دی گئی ہے کہ خدا تعالیٰ کا ان سے مواخذہ ہو۔ لا الہ الا هو وسع کل شئ علما (کوئی معبود اس کے سوا نہیں وہ علم کے لحاظ سے تمام اشیاء پر وسیع ہے)۔

خدا تمہیں بزرگی کے درجے پر پہنچائے، ہم تم سے ان کا ذکر اپنے ظن کے مطابق کر رہے ہیں، اور تم کو اس بصیرت کی جانب دعوت دیتے ہیں جس سے خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔ خدا نے جب ان کے اندھے بن کو رسوا اور ان کی گمراہیوں کو افشا کرنا چاہا تو بعض لوگوں کو ان کی ایسی کتابوں سے آگاہ کر دیا جو ضلالت پر مشتمل تھیں اور جو ہاتھ لگانے کے تک قابل نہ تھیں۔ ان کا ظاہری حصہ کتاب اللہ سے قرین ہے، لیکن ان کے اندر اعراض عن اللہ کی تعلیم درج ہے۔ ان میں کفر ایمان کے لباس میں جلوہ گر ہے، اور صلح کی صورت میں جنگ نمایاں ہے۔ یہ کتابیں منزلۃ الاقدام ہیں، وہ جو اشیام ہیں جو جو فاسلام میں پھیل رہے ہیں اہل صلیب کی تلواریں بھی ان کے آگے گویا سرنگوں ہیں، اور ان کی شررا نیچری کے مقابلے میں ان کی ساری کارپردازیاں بیچ ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہری حیثیت، لباس اور گفتگو کے لحاظ سے مسلمانوں کے مشابہ ہیں لیکن اپنی باطنی حالت، گمراہی اور افترا پردازی کے اعتبار سے ان کے بالکل مخالف۔ جب ہم ان کے متعلق ایک ایسی بات کا علم ہوا جو دین کی آنکھ کی کھٹک اور اس کے روشن چہرے کا ایک سیاہ داغ تھا تو ہم نے ان کو اس طرح نکال پھینکا جس طرح پھل سے کھلی، اور ان سے اسی طرح دوری اختیار کر لی جس طرح کہ گمراہ احمقوں سے گریز کیا جاتا ہے اور ان سے ہم نے اللہ کے واسطے قطع تعلق کر لیا، جیسا کہ ہم مومنین سے اللہ کے واسطے محبت رکھتے ہیں اور ہم نے خدائے تعالیٰ سے دعا کی کہ اسے پروردگار تیرا دین حق ہے، تیرے خاص بندے تو متقین کے نام سے موسوم ہیں، لیکن یہ اشرار تیری آیتوں سے برگشتہ ہو گئے ہیں اور ان کی بصارت اور بصیرت تیری جتوں کو دیکھنے سے اندھی ہو گئی ہے پس اے پروردگار تو ان کی کتابوں کو فنا کر دے اور انہیں ان کے ساتھیوں اور مددگاروں سے جہاں بھی وہ ہوں ملا دے بہت جلد تو ان کے ذریعے ان کی زبان کی روک تھام ہوگی اور وہ خواب غفلت سے بیدار ہو جائیں گے، وہ ذلت و رسوائی کے مقام تک پہنچ چکے ہیں اور خدا کی رحمت سے دور ہو گئے ہیں“

مولود و العاد و ملا فھو اعند و انھو لکا ذنون (الآیت) (اگر وہ پھر اس دنیا میں لوٹائے جائیں تو وہ دوبارہ انھی امور کا ارتکاب کریں گے

جن سے ان کو باز رکھا گیا تھا، اور حقیقت میں یہ لوگ جھوٹے ہیں۔
 ”پس اے لوگو! خدا تمہیں توفیق نیک عطا فرمائے“ اس گروہ سے اپنا ایمان
 بچاتے رہو، اور ان سے ایسے ہی پرہیز کرو جیسے کہ زہر قاتل سے، جو بدن میں سرایت
 کر جاتا ہے جس کے پاس بھی ان کی کتابوں سے کوئی کتاب پائی جائے گی تو اس کی
 سزا آتش ہوگی جس میں ان کو جلایا جائے گا، اور اس کے مولف اور قاری کا بھی
 وہی انجام ہوگا۔ اور جب ان میں سے کسی ایسے شخص کا پتا چلے جو گمراہی میں
 ڈوبا ہوا ہو اور راہ راست سے ہٹا ہوا ہو تو اس کی اصلاح و درستی میں عجلت
 کی جائے۔ ”ولا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار“ (اور تم ظالمین کی
 طرف متل نہ ہو جاؤ کیونکہ تم ورنہ کی آگ میں جھونک دیے جاؤ گے) ”وصالحکم
 من دون الله من اولیاء ثمر لا تقصرون“ اولئک الذین حببت اعمالهم
 اولئک الذین لیس لهم فی الاخرۃ الا النار“ اللہ کے سوائے تمہارا کوئی
 مددگار نہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعمال ضائع ہو گئے، آخرت میں ان کے لئے
 آگ کے سوائے کچھ نہیں) جو کچھ انہوں نے کیا وہ ضائع ہو گیا اور ان کے تمام
 اعمال باطل ٹھہرے خدائے تعالیٰ تمہارے شہروں کو یحیٰ کی نجات سے پاک
 و صاف رکھے اور حق کی حمایت کے لئے تمہارے اجتماع اور امداد کا اجر عطا فرمائے
 بیشک وہ منعم و کریم ہے۔“

محاکمے کے بعد



محاکمہ اور مشور کے لکھے جانے اور اس کی سلطنت کے اطراف و اکناف
 روانہ کرنے اور ابن رشد کی مذمت میں قصائد کے تحریر ہونے اور اس کے عقائد
 پر طعن و تشنیع ہونے کے بعد کہا جاتا ہے کہ ابن رشد کو لیسانا (Lacena)
 جلاوطن کر دیا گیا، لیکن سزا کی مدت تحقیق کے ساتھ معلوم نہ ہو سکی۔
 اکابر مورخین کی رائے ہے کہ ابن رشد کی تکلیف سزا اور عفو کا زمانہ

ایک سال سے تجاوز نہیں ہوا چنانچہ شیخ الشیوخ تاج الدین بیان کرتے ہیں کہ سبب میں آمدنس کے شہروں میں داخل ہوا تو ابن رشد کے متعلق دریافت کیا۔ لوگوں نے کہا کہ وہ خلیفہ یعقوب کے علم سے اپنے مکان میں نظر بند ہے، اس کے پاس کوئی آسکتا ہے اور نہ وہ کسی کے پاس جاسکتا ہے۔ یہ ایک قسم کی سیاسی قید تھی کیونکہ اس روایت کے مطابق ابن رشد اپنے مکان کے ایک حصے میں تنہا زندگی بسر کرتا تھا۔ تاج الدین نے اس کا سبب دریافت کیا تو لوگوں نے کہا کہ اس کے متعلق بہت سی جہل باتیں سنی گئی ہیں اور یہ مشہور ہے کہ وہ قدما کے علوم متروک کے مطالعے میں مشغول رہا کرتا ہے۔ تاج الدین روایت کرتے ہیں کہ ابن رشد نے ۵۹۲ھ کے اواخر میں اس وقت وفات پائی جب کہ وہ بمقام مراکش اپنے مکان میں مقید تھے۔

لیکن ہمارے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ شبلیہ کی ایک معتبر جماعت نے منصور کو یقین دلایا کہ ابن رشد پر جو کچھ بھی الزامات عائد کئے گئے ہیں محض بے بنیاد ہیں۔ اس پر منصور نے ابن رشد اور اس کے تمام دوستوں، مریدوں اور شاگردوں پر، جنہوں نے اس کے ساتھ نہرا پائی تھی، خوشنودی کا اظہار کیا۔ چنانچہ وہ منصور سے شفاعت کے طالب ہوئے اور معافی چاہی، اور یہ واقعہ ۵۹۵ھ میں ہوا۔ منصور نے ان کی تمام تقصیریں معاف کر دیں اور ابن رشد کو مقررین میں داخل کر لیا۔

منصور نے ابو جعفر ذہبی کو طلبہ اور اطباء کا مزدار یعنی ان دونوں جماعتوں کا نقیب بنایا، اور ابو جعفر ذہبی کی خوشنودی کے لیے ان سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس خاص سونے کی طرح ہے جس کو گھیلائے سے اس کی ہلاکیں اور اضافہ ہوتا ہے اس سے اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ زمانہ مصائب نے ذہبی کو اور بچتہ بنا دیا ہے گویا کہ حکماء کو جس اور جلاوطنی کی ضرورت ہے تاکہ وہ بادشاہوں کی تعریف اور تحجین کے لائق ہوں!

خلاصہ عامہ

خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دور حکومت میں ایک عقلمند اور انصاف پسند

ابن رشد جس کو حکمت اور حکماء سے خاص محبت تھی۔ اس کے مدد باریک بینی سے
 دیکھ کر اس کے باب کے وقت۔ چنانچہ وہ حکماء کی عزت و توقیر کیا کرتا تھا، لیکن
 آخری زمانے میں اس کی طبیعت میں ایک انقلاب ساییدہ ہوا اور اس میں
 وہ تباہ بن گیا اور اوپر یاد کردہ کے قرب کا خواباں ہوا۔ اور فلسفے سے
 ایک گونہ اعراض کرنے لگا۔ ابن رشد کے دشمنوں نے اس موقع کو بہت نینیت
 جانا اور منظور سے اس کی اور اس کے مریدوں اور شاگردوں کی شکایت کرنی
 شروع کی اور اس کو باور کرایا کہ فلاسفہ کی اس قسم کی آزادی کہ وہ جو چاہیں کہیں
 اور نکھیں سلطنت اور مذہب کے لیے ضرر رساں ہے، چنانچہ انھوں نے اس کو
 ان کی سزا دہی کا طریقہ سمجھایا۔ پس منظور نے ان کا کہاں لیا اور ان کے مسلک
 پر حملے لگا جس میں اس کے اختیار کو دخل نہ تھا۔ لیکن جہاں تک ہو سکا اس نے
 ان کی سزا میں تخفیف کی اور محض موتی بلا وطنی پر اکتفا کیا۔ اس کے بعد ہی اس کو
 مذمت ہوئی چنانچہ اس نے ان کو معاف کر دیا اور ان سے اپنی خوشنودی کا اظہار
 کیا۔ پس یہ تمام مصائب حقیقت میں حد اور انتقام کا قہر تھے، حاسدوں اور کینہ روؤں
 کو کمزور و فریب کا بہت کچھ موقع ملا جس پر انھوں نے جی کھول کر زہر اگلا اپنی آتش حسد کو
 ٹھنڈا کر لیا۔ لیکن بعد میں خلیفہ پر حقیقت کھل گئی اور اس نے توبہ کرنی۔

ابن رشد کی تالیفات

تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن رشد نے چھتیس برس کی عمر سے
 قبل کوئی کتاب لکھی، اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ طب، فقہ، حکمت میں
 استعداد پیدا ہونے کے لیے ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن رشد
 ان مبتدین میں سے نہیں تھا جو ایسے علوم پر کتابیں لکھا کرتے ہیں جن میں ان کو کافی
 ہمارت نہیں ہوتی جیسے شعراء اور قصص نگار۔ وہ ایک جید عالم تھا اور عالم
 کے لیے یہ لازمی ہے کہ تدوین سے قبل وہ کافی غور و خوض اور تحقیق بھی کر لے۔

اس امر کی تصریح ضروری ہے کہ ابن رشد کی تالیف کے ابتدائی زمانے سے اس کی قوی عقل اور غالب ارادے نے فکر کے طریقے سے کبھی اس کو ہٹنے نہیں دیا۔ انہی باقی ماندہ عمر میں سمیت مباحثہ اور تالیف جیسے اہم کاموں میں صرف کی ریاضی نے کتب خانہ اسکوریا کی ایک عربی فہرست میں اس کے اٹھتر رسایل اور فلسفہ، اور طب، فقہ اور علوم کلام پر مختلف کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ابن ابی اسیبہ نے پیماس کی تصریح کی ہے اور ابن ابار نے تو صرف چار کا ذکر کیا ہے، شاید اس نے صرف مشہور کتابوں ہی پر اکتفا کیا ہے۔

کتب مطبوعہ عربی

(۱) تنہافۃ التہافۃ۔

(۲) فصل المقال۔

(۳) الکشف عن مناهج الادلہ۔

(۴) القسم الرابع من وراء الطبيعة۔

(۵) مہدایۃ الجہتہ و نہایۃ المقتصد۔

اس کی بعض قلمی کتابیں بھی ہیں جن کی عنقریب صراحت کی جائے گی۔ ان کے علاوہ جتنی کتابیں ہیں یا تو لاطینی میں ہیں یا عبرانی میں، اور ان میں سے کسی ایک زبان میں طبع کی گئی ہیں۔ اس کے بعض فلسفہ کی عربی کتابوں کا قلمی مجموعہ بمقام فلورانس دہلی ادارہ کتب اوفیتشی میں موجود ہے جس کا ہم نے ۱۹۱۱ء کے موسم گرما میں معائنہ کیا ہے۔

ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ

مؤلف کے عمر کے اس حصے کو جس میں وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا ہے

بہت کچھ اہمیت حاصل ہے۔ ہم نے یہاں ابن رشد کے مولفات کی ترتیب سے بحث کرنے کا جواز ادا کیا ہے وہ ان کی تدوین کے سین کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں: عنقریب قارئین کو اس جدول سے معلوم ہو جائے گا کہ ابن رشد نے چھتیس برس تالیف میں گزارے جو اس کی عمر کا نصف حصہ ہے کیونکہ اس نے ہشتاد برس کی عمر میں وفات پائی ہے، اور یہ بھی واضح ہو گا کہ اس نے تالیف کے کام کو سوائے اس نصیبت کے زمانے کے کبھی ترک نہیں کیا جب کہ اس کو امانت اور مملوٹنی کی سزا دی گئی تھی اور جب کہ اس کا سن بہت تجاوز کر گیا تھا۔ یہاں ہم بعض تالیفات کے اوقات کا اندراج کرتے ہیں:-

تقریباً چھتیس برس کے سن میں اس نے انکلیات فی الطب کو ترتیب دیا۔

تربا لیس { تنسیلی میں الشرح الصغیر المجزئیات }
والحیوان

چو ایس الشرح الوسط للطبیعة والتحلیلات الاخيرة

نیبالیش شرح السماء والعالم

انجاش " بمقام قلبه الشرح الصغير للفصاحة والشعر "

والوسط لما بعد الطبيعيات

”اسکون“ ”الشرح الوسط الاخلاق“

ترجمہ بعض اجزاء من مادة الاجرام کو بمقام مراکش

۵۲ جون ۱۹۵۲ء

الشرح الكبير للطبعة

الرسم شرح فالينوس

مستتر المنطق کو بزبانہ معصائب ترتیب دیا۔

اس جدول کے بعد ابن رشد کی بعض ایسی تالیفات رہ جاتی ہیں جن کی تدوین کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکتی اور وہ حسب ذیل ہیں:-

(١١) شروع على التحليلات الثانی -

(٢) الطبيعة والسماء -

(۳) النفس -

(۴) ما بعد الطبيعة

ان کے علاوہ ارسطو کی جو کتابیں ہیں ان میں سے ابن رشد کی صرف دو شرحوں کا پتا چلتا ہے الوسط، الصغیر اور ارسطو کی بعض کتابیں ایسی ہیں جن پر اس کی شرحیں دستیاب نہیں ہوئیں جیسے (۱) الحيوان (۲) السياسة۔ یہ کل دس کتابیں ہیں۔ لیون کی شرح مفقود ہے، لیکن اس کا تذکرہ عبد الواحد ابن ابی اصبیہ اور فہرست اسکوریال کے مرتب نے کیا ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کی سیاست کی شرح نہیں لکھی اور الوسط الاطانی کی شرح کے مفقود ہونے میں لکھا ہے کہ اس نے مغربی شہروں میں ارسطو کی سیاست کا کوئی عربی ترجمہ نہیں دیکھا اور جب اس نے افلاطون کی جمہوریت کی شرح لکھنی شروع کی تو اس نے کہا کہ اس شرح کی صرف اس لیے اس نے ابتدا کی کہ اس کو ارسطو کی سیاست کی کتابیں دستیاب نہیں ہوئیں، اگر یہ اس کو مل جاتیں تو افلاطون کی جمہوریت سے وہ مستغنی ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ لیونان کے آداب و تمدن سے واقف نہ تھا کیونکہ اگر واقفیت ہوتی تو اس کو یہ معلوم ہوتا کہ جو کچھ ارسطو نے اس موضوع پر لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے اور اس میں وہ افلاطون کا متقلد ہے۔ اس نے کوئی کتاب بھی ایسی نہیں لکھی جو جمہوریت کے حسن و حکمت کے لگ بھگ ہو۔ ابن رشد کے تالیفات کے موضوع قارئین کے ذہن سے قریب کرنے کے لیے ہم نے حسب ذیل طریقے سے ان کو ترتیب دیا ہے:-

فلسفیانہ تالیفات

(۱) ثقافة التهافت و موضوعه دواعی الفلاسفة للغزالي لفظ تهافت کے معنی بعض تعلیمات کا سقوط اور ان کی تردید کرنی ہے۔ اس کتاب کی غایت غزالی کی کتاب کی تردید ہے۔ اس کا ایک عربی نسخہ مطبوعہ ہے اور اس کے ترجمے لاطینی اور عبرانی میں بھی ہیں۔

(۲) رسالۃ فی ترکیب الاجرام یہ وہ تمام مقالات میں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب لاطینی اور عبرانی میں منتشر ہے۔

(۳) کتابان فی الاتصال بجمہ لاطینی اور عبرانی زبان میں موجود ہیں۔

(۴) اربعۃ کتب فی مسئلۃ هل العقل المادی ممکنہ ادراک الصور المنفصلہ (لاطینی)۔

(۵) شرح کلام ابن باجہ فی اتصال العقل المنفصل بالاسان (اسکوریال)۔

(۶) کتاب الکون۔

(۷) فی مقولات الشریطیہ۔

(۸) الضروری فی المنطق۔

(۹) مختصر المنطق۔

(۱۰) مقلدۃ الفلاسفہ فی اثنی عشر رسالۃ (عربی اسکوریال عدد ۶۲۹)۔

(۱۱) شرح جمہوریۃ افلاطون عبرانی دلاطینی۔

(۱۲) شرح الفارابی دآسطو فی المنطق۔

(۱۳) شروح علی الفارابی فی مختلف المسائل۔

(۱۴) نقل الفارابی فی التحلیلات الثانی لآسطو۔

(۱۵) رد علی ابن سینا فی تقسیم المخلوقات وقوله انها ممکنۃ مطلقاً وممكنۃ بذاتها ولازمۃ بما هو خارج عنها ولازمۃ بذاتها۔

(۱۶) شرح وسط لما بعد الطبیعة عن ترجمۃ یفولادامشقی۔

(۱۷) فی علم اللہ بالجزئیات۔

(۱۸) فی الوجودین الازلی والوقتی۔

(۱۹) البحث فیما ورد فی کتاب الشفاء عما وراء الطبیعة۔

(۲۰) فی وجود المادۃ الاولی۔

(۲۱) فی الزمان۔

(۲۲) مسائل فی الفلاسفہ۔

(۲۳) فی العقل والمعقول (عربی اسکوریال عدد ۸۷۹)۔

(۲۴) شرح الفردوسی فی العقل۔

(۲۶) مسئلہ واجوبتہ فی النفس۔

(۲۷) مسئلہ واجوبتہ فی علم النفس۔

(۲۸) السماء والدنیا۔

ہم نے اس فہرست کو حصر کے طور پر لکھا ہے۔ ان کے علاوہ ابن رشد کی ادھر کتابیں نہیں ہیں لہذا ان پر زبانی ممکن ہے نہ کہنی۔ اگر کوئی شخص اس تحقیقی جدول سے اختلاف کرے تو اس کا قول قابل التفات نہیں ہو سکتا۔

الہیات

(۱) فصل المقال (مطبوع)۔

(۲) ملخص لفصل المقال۔

(۳) المقرب بین المشائین والمتکلمین۔

(۴) کشف مناهج الادالۃ۔

۰۰ (۵) شرح کتاب الایمان لادامام المہدی ابی عبد اللہ محمد بن تومرت شیخ الموحیدین۔

فقت

(۱) ہدایۃ المجتہدین ونہایتہ للمقتصد۔

(۲) مختصر المستصفی فی اصول الفقہ۔

(۳) کتاب فی التنبیہ الی اغلاط المتون۔

(۴) الدعاوی (۳ جلدیں)

(۵) دروس فی الفقہ عربی (سکوریال)۔

(۶) کتابان فی الذبیحہ۔

۱۸) کتاب الخراج

۱۹) الکسب المحرم

اس کے علاوہ اس کی چار کتابیں فلکیات پر دو نحو پر اور تیس طب پر ہیں۔

تعلیم ابن رشد

ابن رشد کا ذکر کہ علمی اس زمانے کے مروجہ علوم سے متجاوز نہیں ہوا۔ اس کے طبی معلومات جالینوس کے علم تک محدود تھے۔ اس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفے کا انچوڑ تھا۔ اس کی فلکیات محسبی سے ماخوذ تھی، اس کی فقہ ائمہ مالکیہ کی فقہ تھی جو اس کے معاصر اور اس کے اسلاف ہیں۔ اس طرح حکیم ابن رشد میں کسی قسم کی جدت نہیں پائی جاتی، یعنی اس نے کسی جدید علم کی بنیاد نہیں قائم کی، البتہ اس کو اپنے معاصرین میں تنقیدی قوت کے اعتبار سے امتیاز حاصل ہے، جس کی مثال نہ اس کے زمانے ہی میں اور نہ کسی دور میں مل سکتی ہے، چنانچہ اس کا اظہار بطلمیوس کے فلکیات کی تنقید سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن رشد کے چند ایسے اساسی اصول اور بنیادی خیالات بھی ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول ہی سے ہو سکتا ہے (ملاحظہ ہو حصہ ۳، از قسم اول تلخیص مقالات ارسطو فیما بعد الطبیعیات)۔

ابن رشد ایک طبیب اور فلسفی تھا لیکن اس کی فلسفیانہ قابلیت اس کی طبی ہمارت سے بہت ارفع و اعلیٰ تھی، کیونکہ اس کے طبی مالیفات جن کا دار و مدار جالینوس کی طب پر ہے ابن سینا کے قانون کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتیں۔ اس کے علاوہ ابن رشد فقیہ بھی تھا اور فلکیات کا ماہر بھی، لیکن اس نے شریعت کی جو خدمات انجام دیں ان سے ہم کو واقفیت نہیں، نہ تاریخ نے اس کے احکام اور فتاویٰ کو ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ اس کے جدا مجد کی انتہا و شرعی اور عدالتی امور میں سب سے بہت اعلیٰ تھی، چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ جس کو ان کے شاگردوں

نے جمع کیا اور ترتیب دیا ہے پاریس کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ لیکن دو چیز جس سے حقیقی معنوں میں ابن رشد کو امتیاز حاصل ہوا وہ اس کی ”شرح کبیر ارسطو“ ہے جس نے اس کو آکا بر فلاسفۃ متقدمین کی صنف میں جگہ دی ہے۔ ارسطو کی زبان نے بجا طور پر کہا ہے کہ ”ارسطو نے کتاب کائنات پر فطرت صاحب کوئی اس کی تفسیر کی اور اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی اس کی شرح لکھی اور مشکل مقامات کی توضیح کی“۔ ابن رشد نے ہر علمی فن پر کتابیں لکھیں مثلاً طب، فلسفۃ، فلکیات، منطقہ وغیرہ نیز اس نے موطائے امام مالک کو کمال خلوص کے ساتھ حفظ کیا تھا۔

ان علوم کی مشنولیت کے ساتھ ساتھ اس کو فنون ادب کا بھی ذوق تھا اس نے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے عربی اشعار کا مطالعہ کیا تھا اور غنیمۃ، امر القیس، اعشی، ابونام، نابغہ اور منتہی کے اکثر اشعار حفظ کیے تھے۔ اس کے ان محفوظات کا اثر ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں اس کے اسلوب اور اقتباسات سے نمایاں ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اعلیٰ عقول اوروں پر وسعت ذہنی اور مختلف علوم و ادبیات سے واقفیت کی بنا پر تفوق حاصل کرتے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا نقص نہیں ہے۔

ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت

ابن رشد کی حیات اور اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ عربی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں سے ناواقف تھا کیا اس کا سبب اس کی خود اعتمادی اور عربی علم و ادب پر اکتفا کرنا تھا یا دوسری زبانوں اور کتابوں کی عیب جوئی یا حصول تعلیم کی دشواریاں؟۔ ابن رشد یونانی زبان سے جس میں اس کے استاد اور رئیس ارسطو کے تصنیفات تھیں، قطعاً بے بہرہ تھا اور نہ وہ اس زمانے کی دیگر مروجہ زبانوں مثلاً سریانی اور فارسی سے واقف تھا۔ حتیٰ کہ

مسیانوی زبان سے بھی نا آشنا تھا، حالانکہ یہ اس قوم کی زبان تھی جس میں اس نے نشوونما پائی تھی۔

لیکن ان زبانوں سے نہ صرف ابن رشد ہی بے بہرہ تھا بلکہ حکماء عرب میں سے اس کے معظم اسلاف نے بھی ان کی طرف کوئی التفات نہیں کیا، اس طرح انھوں نے اس زمانے کے ادبیات کے بیش بہا خزانے ضائع کر دیے وہ جو مر پندار، سوفوکلیس سے بھی واقف نہ تھے چہ جائے کہ انھیں ایشیل، اریستوفان، دیموشتین کا علم ہوتا، بلکہ انھوں نے افلاطون کو بھی نظر انداز کر دیا تھا اور بعض فلسفہ ارتطو کے مطالعے کو اپنا نصب العین قرار دے رکھا تھا، کیونکہ مشرق کے مترجمین کی توجہ صرف اسی کی کتابوں تک محدود تھی۔

بلاشبہ ابن رشد نے ارتطو کی جن کتابوں کی شرح لکھی اس کو عربی زبان میں دستیاب ہوئیں۔ ان کتابوں کا ترجمہ تیسری صدی ہجری میں ابن رشد سے نین صدی قبل کیا گیا تھا۔ اس کا سہرا ادبائے شام کی ایک جماعت کے سر رہے گا مثلاً حنین ابن اسحاق، اسحق بن حنین، یحییٰ بن حدی، ابو بشر منتمی وغیرہ۔

۱۵۲

ابن رشد ہمیشہ اصل حقیقت کا متلاشی رہتا تھا، اس میں شک نہیں کہ اصل زبان سے وہ بے بہرہ تھا (جس کا سخت افسوس ہے) تاہم وہ اس زمانے کے تمام مشہور ترجموں کا موازنہ کر کے کوئی صحیح رائے قائم کر سکتا تھا، چنانچہ اس نے اسی طرح ان سب کو جمع کیا، ان پر غور و خوض کیا، کمال دانشمندی سے ان پر تنقید کی یہاں تک کہ جن کو واقعات کا علم نہ تھا وہ بھی سمجھتے تھے کہ ابن رشد اصل زبان سے واقف تھا۔ اس کی بعض غلطیوں سے اس کا یونانی زبان سے نا آشنا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے سخت ترین دشمن تو یقیناً نے اس پر گرفت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی تعصب اور عدم بصیرت نے لوی کو ابن رشد کی دشمنی پر ابھارا تھا، لیکن بعض امور میں اس کی تنقید کی صحت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ابن رشد نے پروتاغورس اور فیثاغورس، فراطل اور دیموقریط میں خلط ملط کر دیا۔ اور ہیراقلیط کو ہر کل کے متبعین کی ایک جماعت سمجھا جن کا

سرگروہ متفرقات تھا۔ نیز انکا سغور کو مذہب ایطالی کا نہیں خیال کیا۔ لوی قیسی نے جس کو تعصب نے اندھا بنا دیا تھا، ان غلطیوں کو بہت اہمیت دی اور ان کی وجہ سے ابن رشد پر بہت کچھ طعن و تشنیع کی لیکن اس کی اس مجبوری پر غور نہیں کیا کہ اس کو ایسے مترجمین سے نقل کرنا پڑا تھا جو یونان کے آداب و اخلاق اور اس کی تاریخ سے بالکل نا آشنا تھے۔

اہل عرب جو تخصصی اشعار اور کتبیلی تالیفات سے نا آشنا رہے، اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ یونان کے آداب و تمدن سے ناواقف تھے، اور صرف فلسفہ ارسطو کے مطالعے پر اکتفا کیا تھا، حالانکہ خود ارسطو نے فلسفہ کی اس وقت تک تدوین نہیں کی جب تک کہ وہ اپنے قوم کے آداب سے کما حقہ روشناس نہ ہو گیا، چنانچہ اس کی تالیفات میں بعض ایسے امثال، تشوہد و اقتباسات دستیاب ہوتے ہیں جس سے یہ امر پائے ثبوت کو پہنچ جاتا ہے عربوں نے قصص انڈیل سے اغراض کا ایک اور سبب یہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے خیال کیا کہ یہ دونوں اس غلط و جلال سے معر ہیں جن سے فلسفہ مزین ہے۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ اسلام جہاں کشتی اور محنت کی تعلیم دیتا ہے چنانچہ ان کی نشو و نما بھی ان ہی اصول پر ہوئی اور وہ عیش پسندی و سوانیت کے محرکات سے احتراز کرتے رہے، لیکن اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں۔

ابن رشد کا اسلوب

ابن رشد کے اسلوب بیان میں درشتی پائی جاتی ہے، لیکن وہ اس کے لیے ایک خاص عذر رکھتا ہے۔ فلسفی اپنے خیالات کو اس وقت تک لطیف و دلکش اسلوب میں نہیں پیش کر سکتا جب تک کہ وہ ایسے کثیر شرائط کا حامل نہ ہو جو ابن رشد میں بڑی حد تک نہیں پائی جاتی تھیں مثلاً ایک تو یہ کہ زبان میں صفائی و تزعم ہو اور اس کی مہیووں بلکہ سیکڑوں شعراء اور مصنفین کے ہاتھوں تہذیب و تربیت ہوئی ہو،

یہاں تک فلسفی کو اس امر کی سہولت حاصل ہو جائے کہ اس کے ذریعے وہ نہایت دقیق معنی اور گہرے جذبات کو لطیف پیرائے میں پیش کر سکے۔ اس کے علاوہ خود فلسفی کو بھی ایک کامل ادیب اور فنون ادب کا پورا ماہر ہونا چاہئے اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دونوں شرائط کسی فلسفی میں جمع نہ ہو سکتے، لاجرم ہی کے نتیجے اور فرانس کے برگستان کے۔ یورپ کے اکثر فلاسفہ اسلوب کے لحاظ سے ابن رشد کے مشابہ ہیں، جن میں خاص طور پر اگست کو نت قابل ذکر ہے۔ لیکن حقیقت میں خود یہ خیالی ہی غلطی سے معرا نہیں ہو سکتا کہ ابن رشد کا اسلوب بیان درست ہے، کیونکہ ابن رشد کی وہ تالیفات جن کے مطالعے کے بعد اس کے اسلوب کے متعلق حکم لگایا جاسکتا ہے نہایت کیا ہیں اور جتنی بھی ہیں وہ سب عربی میں ہیں اور یہ تین چار سے زیادہ نہیں، جن کے متعلق ہم غرق قریب تفصیلی بحث کریں گے ابن رشد کی اہم کتابیں جن پر یورپ کے طلبہ نے بہت زور دیا ہے لاطینی زبان میں ہیں جو عبرانی زبان سے ترجمہ کی گئی ہیں۔

ابن رشد کی تالیفات کا سلسلہ بھی تعدد اسلوب کے لحاظ سے پیچ در پیچ ہے۔ کیوں کہ اسکونے یونانی زبان میں لکھا، اس کے بعد ان کتابوں کا ترجمہ سریانی میں کیا گیا پھر عربوں نے ان کا عربی میں ترجمہ کیا جن کو ابن رشد نے پڑھا اور شرح لکھی اس کے بعد یہ شرحیں عبرانی اور لاطینی میں منتقل ہوئیں۔ ابن رشد کی کتابوں کے اسلوب سے اس کے اس خاص تخفیف کا پتا چلتا ہے جو اس کو مشاہیر کے تذکرے اور ان کے خیالات کی توضیح سے تمام سب سے پہلے اس نے اسکونے بحث کی ہے اس کے بعد یونان میں جو اس کے فلسفے کے شراح گزرے ہیں مثلاً اسکندر فردوسی، نسیئوس، فیثوق لاؤشقی وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا، اور غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان دونوں سے مختلف اغراض کے تحت اختلاف کیا ہے غزالی سے اس کی نزاع خارجی امور کی بنا پر ہے کیوں کہ ابن رشد غزالی کے خلاف فلسفہ اور فلاسفہ کی مدافعت کرتا ہے۔ ابن سینا سے اس کا اختلاف داخلی معاملات کے تحت ہے جس کا سبب مذہب کی تائید و تردید ہے۔ اسکندر، و نسیئوس سے اس کی نزاع ان دونوں کی شرح پر منتقدانہ ران کی سوئے فہمی کو واضح کرنے کی وجہ سے پیش آئی چنانچہ اس نے ان دونوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور خود کو حق بجانب ثابت کیا۔ ابن باجہ کا تذکرہ بہت تعریف کے ساتھ کیا ہے اور اس کو اندکس کے فلسفے کا بانی قرار دیا ہے۔

ابن رشد کی اہم کتابیں شدید مناقشے، درشت لہجے اور مخالفین کے ساتھ سخت کشمکش سے بھری پڑی ہیں تاہم اس کے زور قلم نے اس کو کمال فکری کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا دیا اس کا اسلوب بیان خواہ مختصر ہو یا طویل، اس کی شخصیت کو واضح کرتے ہیں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ جب اس کا بیان طویل ہوتا ہے تو اس کی عبارت میں لطافت، اقوال میں نرمی اور اشاروں میں مقبولیت پیدا ہو جاتی ہے۔ طولت کی وجہ سے وہ کبھی اپنی اصل غایت کو نظر انداز نہیں کرتا نہ نتیجہ بحث اس کی نظر سے اوجھل ہوتا ہے۔ اس کو اپنے نفس پر قابو ہے جس کی وجہ سے وہ اس کو حد سے متجاوز نہیں ہونے دیتا۔

ہمارے زمانے میں ابن رشد کی کتابیں محض تاریخی اہمیت رکھتی ہیں ابن رشد اور اس کی کتابوں پر جو شخص بھی بحث کرتا ہے وہ صرف اس حیثیت سے کہ یہ فکر انسانی کے سلسلے کی ایک اعلیٰ کڑی ہیں، نہ اس اعتبار سے کہ وہ ارسطو کے تعلیمات کے موثق ذرائع ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے فلسفے سے دنیا اس کی اصل کتابوں اور ان کے یونانی متن کے دستیاب ہونے کی وجہ سے پندرہویں صدی کے وسط میں روشناس ہوئی، اس کے بعد لاطینی اور یورپ کی اور زندہ زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا، لیکن اب تک عربی میں اس کا کامل ترجمہ نہیں کیا گیا ابن رشد نے ارسطو کی تعریف میں جو مبالغہ کیا ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اس نے اس کو الوہیت کے قریب پہنچا دیا ہے، اور اس میں ایسے اوصاف بتلائے ہیں جو عقل اور فضیلت کے لحاظ سے انسانی درجات کمال سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں۔ ابن رشد اگر تعدد والہ کا قابل ہوتا تو ارسطو کو رب الارباب قرار دیتا۔ لیکن جو چیز کہ ابن رشد کے منطقی ایک خاص عظمت و وحیرت ہمارے دل میں پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے استاد کی اس درجہ تعلیم کرتے ہوئے جو عبادت سے بھی کہیں زیادہ ہے علانیہ اس کی رائے سے اختلاف کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اس میں اس نے ایک خاص ظریفانہ انداز اختیار کیا ہے۔ وہ معلم اول کے ساتھ معارضہ کرتا ہے اور نہ اس پر اعتراض عائد کرتا ہے، بلکہ قارئین کو اپنی

ذاتی رائے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اپنے استاد کی رائے کے نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے بالخصوص جب کہ وہ رائے دیں اور عقائد منزلی کی مخالفت کی بنا پر سطحوں قرار پائے۔ اس قسم کی مثال اس کی شرح وسط الطبیعیات میں مل سکتی ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس کا مقصد یہاں اپنی ذاتی رائے کا اظہار نہیں ہے بلکہ صرف مشائین کے خیالات کی تشریح ہے۔ اس میں اس نے امام غزالیؒ کی پیروی کی ہے جیسا کہ انھوں نے اپنی کتاب ”مقاصد الفلاسفہ“ میں فلاسفہ کے آراء کی تشریح کرتے ہوئے اسی قسم کا اصول اختیار کیا ہے تاکہ ان کی کال طور پر تردید کی جاسکے۔

اس طرح عقل مفارقی کا انسان سے اتصال ظاہر کرتے ہوئے اس نے نتائج کے اخذ کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس طریقے کی ابن رشد نے ابتداء نہیں کی بلکہ اس سے قبل ابن سینا، غزالی اور ابن طفیل نے بھی یہی طرز اختیار کیا تھا۔ اس کا یہ عجیب و غریب احتراز الحاد کی تہمت کے خوف سے تھا۔ لیکن باوجود مذہب کی اس قدر پاسداری کے ابن رشد عقل کی تہمت سے نہیں بچ سکا، کیونکہ فلاسفہ جب ائمہ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو فلسفے کے دشمنوں کی نظر میں ان کی کوئی خاص وقعت نہیں ہوتی۔

ابن رشد نے ارسطو کے تالیفات کی تین طریقوں سے شرح لکھی ہے، شرح صغیر، شرح وسط اور شرح کبیر۔ شرح کبیر میں ارسطو کے ہر قول کا اقتباس ہے اور ہر جگہ ”قال ارسطو“ کے قول سے اس کی تحدید کر دی ہے۔ اس کے بعد تفصیل اور غور و خوض کے ساتھ اس کی شرح لکھنی شروع کی ہے۔ یہ ”شرح کبیر“ تفسیر قرآن کے مشابہ ہے جس میں متن اور شرح میں بالکلیہ امتیاز ہوتا ہے۔ اس خصوص میں ابن رشد، فارابی، اور ابن سینا پر سبقت لے گیا کیونکہ ان دونوں نے ارسطو کے نصوص کو اپنے شروع کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ ”شرح وسط“ میں ابن رشد نے ابتدائی کلمات تو ارسطو کے متن سے لیے ہیں، لیکن اس کے بعد فارابی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ شرح صغیر ایک مختصر اقتباس بشرط منظوم کی قسم سے ہے، اس میں خود ابن رشد متکلم ہے۔ یہاں وہ اسی روش پر چلتا ہے۔

جس کو اس نے اقتباس اور استشہاد میں اختیار کیا تھا۔ اس شرح پر غور کرنے سے واضح ہو گا کہ یہ ایک متقل تفسیر ہے یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ ابن رشد نے شرح کبیر کو شرح صغیر اور ”شرح وسط“ کے بعد لکھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شرح الطبیعیات کے آخر میں (جس کی اس نے ساٹھ برس کی عمر میں تکمیل کی) بتلادیا ہے کہ اس نے اپنے اوائل عمر میں اس سے مختصر ایک شرح لکھی تھی۔ اسی طرح شرح وسط میں ایک ضخیم شرح لکھنے کا اپنی ذات سے عہد کرتا ہے۔

ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب

مسلمانوں میں ابن رشد کی داجی شہرت کے فقدان اور فلسفے کے سرعت زوال اور ابن رشد کے بعد ہی حکمت کے انتشار ناپید ہوجانے کا سبب یہ ہے کہ ابن رشد کی کتابیں مختلف ممالک میں رائج نہیں ہونے پائیں، اور صرف اندلس ہی تک محدود رہیں اور یہاں بھی دور اسلامی کے اختتام کے بعد یہ ناپید ہو گئیں۔ اس کے بعد ہی متعصب جہالت پسند زمینگیر نے خطوطات عربی کو جلا دینے کا حکم دیا اور یہ مسیحی فتوحات اور دولت موحدین کے زوال کے بعد کا واقعہ ہے اس طرح سرزمین غرناطہ میں انہی ہزار عربی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں اہی نار غلطی میں ابن رشد کی تمام تالیفات یورپی تعصب کا شکار ہو گئیں۔ اس کے بعد ابن رشد کی جو کتابیں صغیر ہستی پر لکھی ہیں وہ مغربی خط میں رکھی ہوئی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اندلس میں اصلی کتابوں سے ترجمہ کی گئیں اور اس حادثے سے قبل افریقہ اور مراکش کو بھی گئی تھیں۔ اس وقت جو عربی کتابیں کتب خانہ سکوریال میں موجود ہیں اندلسی عربوں کے دماغ کی پید اور نہیں بلکہ

ان احوال مغضوبہ میں سے ہیں جن کو اسپین کے ڈاکو اہل مغرب سے چھین کر لایا کرتے تھے۔ تاہم یہ کتابیں بھی آگ سے نہ بچ سکیں۔ بلکہ یہ دومرتبہ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں (۱۶۱۶ء) اور اس کے اختتام سے قبل (۱۶۱۶ء) اندر آتش کی لگنیں جس میں سے نصف سے زیادہ تلف ہو گئیں۔

۱۵۷ ابن رشد کی ان کتابوں کے علاوہ جو اسکوریاں میں پائی جاتی ہیں بعض عربی کتابیں فلورنس کے کتب خانہ ابقیشتی میں موجود ہیں جن میں سے کتاب کون کی شرح و سیط اور بلاغت اور شعر کی کتاب صغہ اور کتب منطق کی شرح کامل ہے اس کی بعض طب کی کتابیں قوٹی کتب خانہ پالیس اور قیدن اور اسکوریاں میں ہیں۔ اس کی عربی کتابیں بہت کمیاب ہیں البتہ عبرانی اور لاطینی زبانوں میں کثرت کے ساتھ شائع ہوئی ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط سے قبل (۱۸۵۰ء) دینی ابن رشد کی وفات سے ساڑھے چھ سو برس تک اس کی کوئی عربی کتاب شائع نہیں ہوئی۔ اس کا سہرا توجہ منی عالم موکر کے سر پر جو فضل المقال کی اشاعت میں اوروں پر سبقت لے گیا اور پندرھویں صدی میں لاطینی زبان میں اس کے کتابوں کی اشاعت شہرہائے ہند قیہ، و بادوا اور بلاد اطالیہ سے بولونیا، روما اور نابوئی، نیز فرانس کے شہر لیون کی رہین منت ہے۔ سوٹھویں صدی عیسوی میں بھی اس جانب توجہ کی گئی سترھویں صدی میں تو یہ کام کمزور پڑ گیا اور اس کے بعد تو یہ بالکل ختم کر دیا گیا۔ یہ مغرب میں ابن رشد کی شہرت کا آخری دور تھا۔

ابن رشد کا مذہب



ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفۃ عرب کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں لیکن یہ فی نفسہ آرسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں البتہ اس میں نو فلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ فلاسفۃ عرب کو اس امر کا اختیار حاصل ہے کہ انہوں نے آرسطو کی تعلیم میں عقول دو ائمہ یا کرویات کا اضافہ کیا، جو

متحرک اول اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں، اور نظریہ ”اثناباق عام“ کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے اور اس نظریے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اول کی حرکت کا اتصال پہلے سب سے قریبی کرے سے ہوتا ہے، اس کے بعد اس کے قریب کرے سے، اس طرح تدریجی طور پر عالم ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

فلاسفہ عرب نے مذہب ”اثناباق“ کو صرف اس لیے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو ثنویت (یعنی تخلیق عالم میں قوت و مادے کے اشتراک) کی آلائش سے پاک و صاف کر دے اور مستقل قوت قائمہ یا قوت محض اور مادہ اولی کے درمیان فی فاصلے کو پڑ کر دے۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ارسطو کی ثنویت کی غایت یہ تھی کہ عالم کی علت ایسے دو مطلق عناصر کو قرار دیا جائے جو فی حد ذاتہ ایک دوسرے سے مستقل اور بالکلیہ متحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ توحید اسلام کا اولین فرض ہے اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تعلیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی، لہذا ان کے لیے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدہ دینیہ کی بنیاد ملی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا، اس لیے انھوں نے ”اثناباق عام“ کا نظریہ ایجاد کیا، اور اس کو ارسطو کی ثنویت کی جگہ رکھا، باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

ابن رشد نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا جس پر اس سے قبل فارابی اور ابن سینا گامزن تھے۔ ان وجہ کی بنا پر ابن رشد کا مذہب ان تمام فلاسفہ عرب کے مذہب کا ترجمان ہے جنھوں نے ارسطو سے استفادہ کیا اور اس کے اسکول کی اتباع کی اور جن کو مشائخ عرب ”کہنا بے جا نہ ہو گا۔ اس طرح ابن رشد کا مذہب اور ان کے مذاہب کا مجموعہ ہے۔ یہ ان کی آراء میں تطبیق پیدا کرتا ہے اور منتشر تعلیمات کو جمع کرتا ہے۔ اسی لیے عربی فلسفہ ابن رشد کے فلسفے سے موسوم ہونے لگا، کیونکہ فلاسفہ عرب میں کوئی ایسا نہ تھا جو ارسطو کے فلسفے سے استفادہ کیے بغیر رہا ہو۔ ابن رشد کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ آخر میں گمراہ ہے۔ اس نے متقدمین کی تالیفات کو جمع کیا، ان کی

صراحت کی، ان سے روایت کی، ان کی بعض تعلیمات پر تقریباً کی اور بعض پر تنقید۔ اور ان فلاسفہ اور اپنے انکار میں توافق پیدا ہونے کی صورت میں اس نے خاص نتائج بھی اخذ کیے۔ اس لیے مشرق و مغرب کے مورخین نے بعض ایسے خیالات ابن رشد کی طرف منسوب کئے ہیں جو بعینہ اس کے متقدمین مثلاً ابن سینا اور فارابی کے تھے۔

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی وہ صرف ناقل، شارح اور مقلد نہیں (بسیا کہ بعض مورخین کا خیال ہے) بلکہ وہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔ تفسیر و شرح کے دوران میں اس کی جدت پسندی اور اختراع دیگر فلاسفہ عرب کی طرح تھی کیونکہ ان فلاسفہ نے بھی نہ صرف بخیر بادی اور کمی کے ارسطو کی شرح کی، بلکہ اس کے مذہب کی تشریح کو اپنے مذہب کی اشاعت کا ذریعہ قرار دیا۔

جو شخص عربوں کی ان کتابوں کا باعنوان نظر مطالعہ کرتا ہے جن میں انھوں نے فلسفہ یونان کی تشریح کی ہے تو اس کو عربوں کے ایک مستقل فلسفے کا پتا چلتا ہے جس کی اپنے مخصوص انکار کے اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت ہے، اور جو مجموعی حیثیت سے زمانے کے مروجہ فلسفے سے بالکل مختلف ہے۔

اس مخصوص عربی اسلامی فلسفے کے آثار نہایت آب و تاب کے ساتھ معتزلہ، قدریہ، جبریہ، صفائیہ اور اشعریہ کے مذاہب اور علوم کلام میں نمایاں ہیں۔ چنانچہ کتاب الملل والنحل، اور الفرق بین الفرق، وغیرہ کے مطالعے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن عربوں نے ان فرقوں کے مباحث کو چند خاص وجوہ کی بنا پر رد جن کی تشریح باعث طوالت ہوگی اور نہ یہاں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہے، فلسفے کے نام سے موسوم نہیں کیا۔ انھوں نے فلسفے کے نام کو صرف قدماء ہی کی فکر و نظر تک محدود کر دیا، اور فیلسوف یا فلسفی اس شخص کا نام رکھا جس نے جو کوندا کے فلسفے کے مکالمے اور شرح و تنقید کے لئے وقف کر دیا ہو۔ جب یہ امر واضح ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شخص کو ہم اس وقت "فلسفہ عرب" کہہ رہے ہیں وہ حقیقت میں اسلامی حرکت فکری کا ایک محدود حصہ ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عربی فلسفے کو تفوق حاصل ہے یا اسلامی فلسفے کو۔ ان میں سے ہر مسلک کے حامی اپنے خاص دلائل و قرائن رکھتے ہیں۔ ہم تو اسلامی فلسفے کو ترجیح دیتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ ہم نے کندی اور فارابی کے حالات میں کہا ہے فلسفہ یونانی اور عربی زبان میں منتقل کرنے کا سہرا مباحیوں کے سر ہے، اور یہ فارسی النسل تھے، یعنی یورپ کے آریہ قبائل سے ان کا تعلق تھا۔ اگر فلسفے کو عربوں سے سامی النسل ہونے کی بنا پر اجمیثیت اور بعد تھا تو وہ اسلام سے جو جدانی عقائد عقلی قواعد اجماعیت کے ضوابط اور بدیثیت کے اصول کا مجموعہ ہے، نامانوس نہیں ہو سکتا۔

اس امتیاز سے عربوں پر کوئی مسخر اثر مرتب نہیں ہوتا، نہ ان کے قدر و منزلت میں کمی واقع ہوتی ہے، کیونکہ اگر اسلام نہ ہوتا تو عبادیوں کی توجہ فلسفہ یونان کی جانب مبذول ہی نہ ہو سکتی۔ پہلا اسلامی فلسفی ایسے کندی عربی النسل ہے، اور خود اسلام کے بانی ایک عربی نبی تھے جنہوں نے بلا و عربیہ ہی میں نشو و نما پائی اور اپنے دین کی اشاعت کی۔ اس طرح فلاسفۃ اسلامیہ کی مثال ایک ایسی کتاب کی سی ہے جس کے دو جز ہیں، پہلے کا ماخذ مشرق ہے جس کو کندی فارابی ابن سینا نے مدون کیا، دوسرے کا مغرب ہے جس کے مؤلفین ابن باجہ ابن طفیل اور ابن رشد ہیں ابن رشد کے فلسفے پر غور کرنے سے واضح ہو گا کہ اصولی حیثیت سے اس میں اور ابن باجہ اور ابن طفیل کے فلسفے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

ان دونوں حکماء نے مغرب میں ان اور کی تکمیل کی جن کی ابتدا پہلے تین فلسفیوں نے مشرق میں کی تھی۔ فلسفہ اسلامیہ میں نہیں ایسی اعلیٰ ہستیاں گزری ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسا ہی تفوق حاصل ہے جیسا کہ کوہ ہمالا اور ۱۵۰ بیض کو دوسرے اور پہاڑوں پر یہ ابن سینا، غزالی اور ابن رشد ہیں۔ ابن سینا تمام مشرقی فلاسفین اعلیٰ استعداد و وسعت رائے۔ قوت نفس، بلندی فکر کے اعتبار سے انیاز حیثیت رکھتا ہے۔ اور غزالی ان سب میں زیادہ ذی وقعت، ذکی الطبع اور الواعظ ہیں۔ ۱۶۰ کیونکہ انہیں لمحاظ خوش اسلوبی بحث، بعد نظر، سامے فکر، وسعت معلومات اور بلاغت تحریر ان سب پر تفوق حاصل ہے۔ ان کے انیازی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے عقل کے ذریعے حقیقت کی دریافت کو محال قرار دیا۔

کئی صدیوں کے بعد جرمنی کے فلسفی کانت نے اپنے فلسفے میں ان کی رائے کی
تائید کی۔ جب غزالی کو بحث فکری کے ذریعے حقیقت کی دریافت میں عقل بشری
کے عجز کا یقین ہو گیا تو انہوں نے صوفیا کے مسلک کو اس خیال کے تحت
اختیار کیا کہ ان کا طریقہ حقیقت تک پہنچنے کے لیے سب سے زیادہ قریب ہے۔
غزالی جیسے بلند پایہ شخص کی عقل رسائیں اس طبعی انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ
انہوں نے فلاسفہ کے نظریوں کی بیخ کنی شروع کر دی۔ چنانچہ انہوں نے ابن سینا کے خیالات کی تردید
میں کتاب تہافت الفلاسفہ لکھی اور نظریہ مبداء علت کی بنیاد ہی اکھڑ دی۔ اس طرح غزالی دریافت
حقیقت کے استحالے کے قول کی بنیاد پر کانت کے پیشرو ہیں۔ انہوں نے ہیوم پر بھی جو حقیقت
کا منکر اور مشکک ہے، سبقت حاصل کی۔ ہیوم نے اپنے خیالات کا کچھ اثر کانت
کے ذہن میں بھی چھوڑا ہے، تاہم ان دونوں میں فرق ہے۔ ہیوم نے اپنی یاس
کی بنیاد فوضیت پر رکھی، اور کانت نے اس کو اصول منطق پر قائم کیا۔
غزالی نے علم کی اہمیت کم کر دی اور اس کی قیمت گھٹا دی اور
قلت افادیت کی بنیاد پر اس کے حصول سے مانعت کی، نیز قوت عقل کا انکار کیا
اور اس کے عجز کو ظاہر کیا۔ اس خیال کی رو سے وہ یورپ کے دوزیر دست
جیڈیلیفیوں پر گئے سبقت لے گئے اور ہیوم اور کانت ہیں۔ اس کے بعد
حقیقت کی دریافت کے طریقے کے متعلق بحث شروع کی اور مذہب افتقار
کو اختیار کیا، اور یہ وہ مسلک ہے جس کا حامی اس وقت فرانس کا فلسفی برگسٹن
ہے۔ بہر حال یہ وہ ملہا ہیں جنہوں نے مشرق میں جنم لیا تیسرا خود ابن رشد ہے۔
جس کو دوسروں پر بہت سے امور میں تفوق حاصل ہے۔ منجملہ ان کے ایک
یہ ہے کہ فلسفہ زمانہ قدیم سے کائنات کی تفسیر و تعلیل اور سبب اول کی حقیقت
کی دریافت اور اس کی تحدید کے متعلق دونوں نظریوں پر متکل رہا ہے۔ پہلا نظریہ
علت العلل کی آزادی اور ان خصوصیات سے بحث کرتا ہے جس سے اس کی
تحدید و تعیین ہوتی ہے۔ نیز وہ اس امر کی بھی تصریح کرتا ہے کہ علت العلل کو
جو تمدن عالم میں دخل ہے وہ عنایت الہی کا اقتضا ہے اور نفس انسانی کو مادی
اور ابدی قرار دیتا ہے۔ دوسرے نظریے کا حاصل یہ ہے کہ مادہ ازلی ہے

اور حیات کی اصل وہ جزو ثبات ہیں جو اپنی پوشیدہ قوت کے اعتبار سے مختلف اشکال اختیار کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ علۃ العلل غیر محدود ہے چند خاص طبعی قوانین یا بے جانے ہیں جو ہمیشہ سرگرم عمل ہیں۔ کائنات کے یہ قوانین لزومی و ضروری ہیں۔ عقل کا وجود غیر مستقل ہے۔ فلاسفۃ اسلام کے حصے میں تھا کہ دوسرا نظریہ اختیار کریں جس کے اظہار اور تفسیر میں ابن رشد نے اوروں پر تفوق حاصل کیا، ان دونوں نظریوں کو بنظر معائنہ دیکھنے سے واضح ہو گا کہ ان میں سے پہلا تو تخلیق کا مذہب ہے اور دوسرا طور و ارتقا کا۔ یہ ابن رشد کی صحت فہم کا نتیجہ تھا کہ اس نے نظریہ خلق کی تردید کی اور نظریہ طور کا حامی ہوا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مادہ ازلی ہے اور وہ اصل کائنات ہے اور اس کے بغیر گزیر نہیں۔“

علۃ العلل کے لحاظ سے کائنات کی تدبیر و تصرف کی ابن رشد نے اس طرح تشریح کی ہے کہ کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے، اس کا حاکم وہ اعلیٰ ہستی ہے جو تمام امور کا مصدر ہے، البتہ حوادث کے جزئیات اور تفصیلی امور کا اس سے بلا واسطہ صدور نہیں ہوتا، نہ اس کو اس کا علم ہوتا ہے۔“

ابن رشد کے عقیدے کی رو سے آسمان ایک ذی حیات شے ہے اس کی تشکیل کئی اجرام سے ہوئی ہے ان اجرام کے خاص نظامات ہیں جو ان کی زندگی، ان کے ادوار اور ان کے باہمی تاثرات اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابن رشد کے یہ تمام خیالات ارسطو کی مابعد الطبیعیہ کی بارہویں جلد سے ماخوذ ہیں اور عقل انسانی کے متعلق جو ابن رشد کا نظریہ ہے وہ کتاب الروح کی جلد ثالث کا ملخص ہے، جس میں تصوف کی آمیزش پائی جاتی ہے اور اسلامی عقائد سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہی وہ اصول ہیں جن کی بنا پر حکماء اسلام کو امتیاز حاصل ہے۔

عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک

عقل کے متعلق ابن رشد نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی وجہ سے اس کو

ایک خاص امتیاز حاصل ہے، اور اس کے ایک قول سے تو تیرہویں صدی عیسوی کے
 فلسفے کی اہمیت جاگ اٹھے کیونکہ جب ابن رشد نے عقل فعال یا مونث اور عقل متاثر
 یا متعلق کی شرح شروع کی تو پہلے اس نے گزشتہ شارحین کے خیالات کی تردید کی،
 ان کو ضعیف قرار دیا، اور یہ دعوے کیا کہ صرف اسی نے ارسطو کی رائے کا صحیح
 استخراج کیا ہے، دوسروں نے نہ اس کا صحیح ادراک کیا اور نہ وہ اس کی انتہا کو
 پہنچ سکے۔ یہاں ہم ابن رشد کے خیالات کو پیش کرتے ہیں جو اس کے مقابلہ
 میں انفس کا (جو اس وقت دارالکتب و مطبعہ پاریس میں موجود ہے) مخصوص ہیں :-
 وہ قوت جو مقولات کا ادراک کرتی ہے سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے
 متاثر نہیں ہوتی۔ یہ قوت شے بدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا
 تصور قیاس کے طریقے سے کیا جاسکتا ہے۔ مقولات کے لیے یہ قوت ایسی ہی ہے
 جیسی کہ محسوسات کے لیے قوت حاسہ۔ لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے
 اور وہ یہ کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے ان سے ایک گونا گونا غلط
 پیدا کر لیتی ہے، لیکن مقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے، بالذات اشرف
 اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ۔ ساتھ ساتھ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ یہ قوت
 (یعنی عقل ہیولی) جب تمام مقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صور کا اس کو
 علم ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صور و اشکال کا اختلاط درست نہیں
 ہوتا، کیونکہ وہ جس کسی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری صورتوں
 کے ادراک سے مانع ہوگی یا اس سے صور بدرک میں تغیر لازم آئے گا اور جب
 ان صورتوں میں تغیر پیدا ہونو تعقل میں اضطراب واقع ہوگا اور عقل ہیولی کی
 کی وہ قوت زائل ہو جائے گی جس کا کام صور کما ہی کا ادراک ہے اور اس کی
 اس طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک
 کیا کرتی ہے۔

اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ قوت عقلیہ اختلاط کے شائبے
 سے پاک صاف رہے اور اشکال کے امتزاج سے طوٹ نہ ہو جب یہ امر
 متحقق ہو چکا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ طبیعت عقلیہ بسیط یعنی غیر مرکب

ہوتی ہے، اور عقل کوئی ایسا عنصر نہیں جو ترتیب کا محتاج ہو بلکہ وہ بذاتہ ایک ترتیب اور بعینہ ایک نظام ہے عقل ہیولی کے مقابل میں عقل بالقوہ ہے، اور ہیولی یا تو مادہ متصورہ اسے مکون ہوتا ہے یا بسیط ہوتا ہے، اس صورت میں اس کو مادہ اولی کہتے ہیں۔

یہ ہیں معنی اس عقل متاثر (منفصل) کے جس پر ارسطو نے بحث کی ہے اور اسکندر فردوسی نے جس کی شرح لکھی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے تفسیر کی تفسیر پر روشنی ڈالی ہے، جس کا محصل یہ ہے کہ عقل یا ہیولی دوسرے نفسانی قوتوں کے اختلاط سے منزہ ہے وہ ایک مادی استعداد ہے جو دوسری قوتوں سے بالکل الگ ہے۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صورت مطلقاً نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح ایک مادہ منفصل بھی کہا جاسکتا ہے جو اس قسم کی استعداد سے منزہ ہو تاکہ کیونکہ جو استعداد کہ انسان کے ساتھ قائم ہے اس کا اتصال مادہ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں البتہ مادہ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے جیسا کہ شارحین کا خیال ہے نہ یہ خالص استعداد ہے۔ جیسا کہ صرف اسکندر کا عقیدہ ہے۔

اس امر کی دلیل کے استعداد بذاتہ خالص نہیں ہے یہ ہے کہ عقل ہیولی صورتوں کے ادراک کے ساتھ اس استعداد کا ادراک بغیر صورتوں کے کرتی ہے جب اس کے لیے اپنی ذات کا ادراک بغیر صورتوں کے ممکن ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لا وجود کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قوت جو اس استعداد کا ادراک کرتی ہے اور وہ صورت جو اس پر ماضی ہوتے ہیں وہ حتی طور پر اس سے خارج ہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عقل ہیولی ایک مرکب شے ہے جس کی تکوین انسان کے ساتھ قائم شدہ استعداد اور اس عقل سے ہوتی ہے جو اس استعداد سے ربط پیدا کر کے استعداد بالقوہ ہو جاتی ہے نہ کہ بالفعل، یہ عقل بذاتہ عقل فعال ہے اور جب تک یہ بالقوہ ہوتی ہے اپنی ذات کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے، البتہ دوسرے

موجودات مادی کا ادراک کرتی ہے، لیکن جب استعداد سے ملحدہ ہو جائے تو عقل بالفعل ہو جاتی ہے اس وقت اس کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے لیکن دوسرے مادی اشیاء سے جو اس سے خارج ہوں ذہول ہوتا ہے چونکہ نفس کے دو فرایض ہیں، ایک تو مغفولات کے تصور کی تخلیق، دوسرا ان کا حصول، پس جب تک عقل صورتِ حقولات کی تخلیق کرتی ہے وہ عقل فعال ہے اور جب ان کو اخذ کرنے لگتی ہے تو وہ عقل متاثرہ منفعّل کہلاتی ہے، یہ دونوں وظائف وحقیقت ایک ہیں۔

امور مذکورہ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ صرف اسکندر ہی نے ایک ایسی مستقل رائے پیش کی جو دوسرے شارحین کے خلاف ہے، لیکن ارسطو کی رائے ان دونوں کی جامع ہے۔ یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ابن رشد اس دقیق مسئلے میں دوسرے حکماء عرب کا منہوا ہو گیا ہے، لیکن اس نے ایک اور اہم بحث میں امتیاز حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل انسانی یا عقل حیوانی یا عقل نباتی کا دنیوی زندگی میں عقل فعال عام سے اختلاط ہو سکتا ہے۔

پھر ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا اس کے بعد عقل منفعّل، عقل فعال اور عقل حیوانی کے درمیانی ربط کو ضروری قرار دیا جیسا کہ مادے اور صورت کا ارتباط لازمی و ضروری ہے، اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل بالملکہ عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے، لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ کسی حوادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہر حال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے یعنی اپنی ذات کو عقل عام کی جانب بلند کرتی اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابلِ فنا ہے اور عقل عام ابدی ہے۔ اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کو عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کے مانند جو آگ کی قریت سے خشک ہو جاتی ہے۔ یہ اتصال بلا واسطہ

ہوتا ہے۔

کبھی عقل انسانی کا اتصال عقل متفاد یا عقل متبقی سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے عقل عام کے اتصال (جو انسانی کمال کا انتہائی مرتبہ ہے) کے امکان سے بحث کی ہے اور لکھتا ہے کہ یہ اتصال انسان کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اس کا سبب تین قوتیں ہیں: پہلے خاص عقل ہیولی کی قوت ہے جس کی اساس قوت خیال ہے، دوسری عقل بالملک کا کمال ہے جو غور و فکر کی وجہ کو مقتضی ہے، تیسرا الہام ہے، یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل پر موقوف ہے جس کو ابن باجہ نے اتصال کے لیے اساسی شرط قرار دی ہے۔ جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہو جائیں اور خدا نے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو فرد کی ذات پنہاں ہو جاتی ہے، بلکہ خود عقل فعال اس خدا کے برتر سے جو فرد کمال اور واسطہ مطلق ہے متصل ہو کر دریا ئے فنا میں غرق ہو جاتی ہے، اسی طرح دوسرے نفسانی صفات بھی ایسے ہی نابید ہو جاتے ہیں جیسے آگ میں چنگاری غائب ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعلیٰ کمال کا حصول مطالعہ، غور و فکر، اور عقل منظر کی تکمیل کے بعد ادنیٰ چیزوں اور شہوتوں سے آزاد ہونے پر ممکن ہے، اور جیسا کہ صوفیہ کا خیال ہے بغیر درس کے محض تامل غقیم اتصال کے لیے کافی نہیں ہے۔ یہ سعادت انسان کو دنیوی زندگی میں اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ وہ مطالعہ، جدوجہد اور مداومت عمل کو پیش نظر رکھے، اور جو شخص زندگی میں اس سعادت سے محروم ہو وہ موت سے ہلاک ہو جائے گا اور اس پر سخت عذاب ہوگا۔ چونکہ ابن رشد نے عقل ہیولی کو ایک مستقل مادہ نہیں قرار دیا بلکہ اس کو بیض استعداد بتلایا ہے، جو فانی انسان کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے، اس لیے وہ صرف عقل عام کو ابدی قرار دیتا ہے۔ اتصال سے انسان کا وجود ذی عقل نہیں ہوتا۔ خلو نفس کا عقیدہ تو محض خرافات ہے۔

معلومات عامہ جو عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں موت کے بعد بالکلیہ فنا نہیں ہو جاتے، اگرچہ کہ عقول جو ان کی حامل ہوتی ہیں خود فنا ہو جاتی ہیں۔

عقل موثر اور عقل متاثر کے نظریے میں ابن رشد اس فلسفی کا پیشرو ہے جو اس سے صدیوں بعد گزرا ہے یعنی لائپنیز کا ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل ہے۔ اہل نظر کے لیے ابن رشد کے اس قول اور لائپنیز کے مشہور نظریہ ہمہ رحمت (Monopsychisme) میں توافقیہ یا کرنا ممکن ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس بارے میں ابن رشد کو ارسطو پر تفوق حاصل ہے، کیونکہ ارسطو صرف ان مسائل تک پہنچا ہے لیکن ان کی تصریح نہیں کی۔

جو شخص کتاب الثالث فی الروح کا مطالعہ کرتا ہے وہ مسئلہ وحدت النفوس کا ارسطو کے مذہب سے براہ راست امتیاز کر سکتا ہے۔ ارسطو نے اس کی تصریح نہیں کی لیکن ابن رشد نے اس کو واضح طور پر بیان کر دیا۔ عقل غیر متعین کے متعلق جس سے تمام خلق ہدایت پاتی ہے اور جس کے بغیر کسی شے کا اور اک نہیں ہو سکتا، ماہر اش کا خیال ارسطو کے قول کے کس قدر مشابہ ہے اس نظریہ تک پہنچنے اور اس کو ارسطو کی کتابوں سے اخذ کرنے میں ابن رشد کے ساتھ یونان کے تمام شارحین رجحوں نے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھی ہیں جیسے اسکندر فروسی، تلمیوس، ویلیبون اور جملہ فلاسفۃ اسلام بالکلیہ متفق ہیں۔ چونکہ اس مسئلے کو خاص اہمیت ہے اس لیے یہاں اختصار کے ساتھ اس کی تصریح کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

۱۶۵

ظاہر ہے کہ ارسطو اس کی تصریح سے صرف اس لیے رکار ہا کہ یہ نظریہ مشائخ کے مخلصے کی اصل روح کے مخالف تھا، بلکہ اس کے بالکل منافی وہ خود طبیعیات کی آٹھویں جلد میں لکھتا ہے کہ انکسائوس کا بھی یہی نظریہ تھا۔ ارسطو کے اس نظریے کی توضیح کو عقل اپنے فعل میں محتاج ہے دو طرح سے ممکن ہے پہلا اثر خارجی جس کو مفکر جس کے توسط سے حاصل کرتا ہے دوسرا ردِ فعل جو اثر کے حدوث کے مناسبت کے لحاظ سے باطن سے صادر ہوتا ہے پس جس فکر کے لیے مادہ فکر پیش کرتا ہے اور عقل محض فکر کی صورت کو پیش کرتی ہے۔ بہر حال جس عقل معقول کے حدوث میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں،

ایک موضوع عطا کرتا ہے دوسری صورت پیش کرتی ہے۔ یہ نظریہ کسی اصولی بات میں موجودہ نظریوں سے اس حقیقت تک پہنچنے میں مختلف نہیں جس تک انیسویں صدی کے فلاسفہ فرانس میں برگسان کے پلورے پہلے پہنچ چکے تھے۔
 ارسطو کے شارحین نے نظریہ عقل کی مشائیں کے خیال کے مطابق توضیح کی ہے اور مندرجہ ذیل پانچ مباحث پیش کیے ہیں:-

- (۱) عقل فعال اور عقل متاثر کا باہمی امتیاز۔
- (۲) عقل فعال یا موثر کی بقا اور عقل متاثر کا فنا ہو جانا۔
- (۳) عقل فعال جو انسان سے خارج ہے اور جس کی مثال شمس العقول کی سی ہے۔
- (۴) وحدت عقل فعال۔

(۵) دوسری دنیوی عقول کے ساتھ عقل فعال کی وحدت۔
 جب ہم ارسطو کے نصوص پر غور کرتے ہیں تو پہلی اور دوسری بحث میں تو اس کے کلام کو واضح پاتے ہیں، لیکن تیسری بحث میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کچھ تردد و سائبہ۔ چونکہ اور پانچویں بحثوں کی تشریح میں ابن رشد اور دیگر شارحین نے خاص حصہ لیا ہے۔ ایک عرصے کے بعد لائبنز اور مابرائش نے ان ہی نظریوں کو پیش کیا۔ یہ دونوں ڈیکارٹ کے (جو فلسفہ جدید کا بانی ہے) متبعین اور فلسفے میں اس کے راست جانشین ہیں۔ ابن رشد دیگر شارحین سے حتیٰ کہ یونانیوں سے بھی گویا سبقت لے گیا۔ ان شارحین نے ارسطو کی اصل کتابوں کا مطالعہ کیا اور ابن رشد نے صرف ترجموں پر ہی اعتماد کیا، تاہم وہ اپنی قوی عقل کے ذریعے نقل اور تحریف کی تاریکیوں میں سے گزرتے ہوئے ان حقائق تک جا پہنچا جہاں تک کہ ارسطو کی اصل کتابوں کے پڑھنے والے بھی نہ پہنچ سکے تھے۔

اس طرح ابن رشد کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے کیونکہ وہ یونان کے تمام شارحین (جیسے اسکندر فردوسی وغیرہ) پر حقیقی معنی میں تفوق رکھتا ہے اسکندر فردوسی نے ارسطو کی جانب یہ قول منسوب کیا ہے کہ عقل حصول معلومات کے لیے

ایک استعدادی حالت کا نام ہے، لیکن ابن رشد کی تشریح صحیح ہے اور وہ یہ عقل ایک موجودہ شے ہے جس میں حصول معلومات کی استعداد پائی جاتی ہے۔ ابن رشد اپنی تائید میں دلیل پیش کرتا ہے اور اپنی کتابوں میں اسکندر سے سخت مجادل کرتا ہے اور ارسطو کے خیالات کے سمجھنے میں اس کے ادراک کا قصور ثابت کرتا ہے اور اس کو ایک زبردست متفکر کی جرات کے ساتھ خالصی ٹھہراتا ہے۔ درحقیقت ابن رشد کے خیالات صحت پر مبنی ہیں چنانچہ دیگر فلاسفہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے

نفس کے متعلق ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہے جس طرح کہ صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس متعددہ کے خلود کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف کرتا ہے، کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے خیال کی رو سے اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر رہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے تمام خیالات مجمل حیثیت سے ارسطو کے خیالات کے مطابق ہیں، البتہ یہ جاکینوس کے خلاف ضرور ہیں۔ صرف ایک نظریے میں ابن رشد، ارسطو سے اختلاف کرتا ہے اور وہ "نوس" (ذہن) کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں، بلکہ وہ محض نو افلاطونیت سے ماخوذ و مستفاد ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مذہب کے بالکلے متناقض ہے۔ عقل کے متعلق ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ عقل متاثر یعنی عقل انفرادی قابل زوال ہے، اور عقل ازلی جو ہے وہ عقل انسان ہے بحیثیت جنس عقل فعال کا کام یہ ہے کہ صورت نفسیہ کو عقل منفعل کے سامنے پسندیدہ طریقے سے پیش کرے جنہیں وہ قبول کرتی اور ان کا ادراک کرتی ہے۔

قرون وسطیٰ کے اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ ابن رشد وحدت النفوس کا قائل ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اس پر طعن و تشنیع کی ہے اور اس کی تردید بھی کی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کی اس رائے سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس عامہ متواینا عالمہ اور غیر عامہ مسرودہ و نجدہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ وحدت النفوس کے متعلق ابن رشد کا عقیدہ نظام کائنات میں ایک اعلیٰ غایت رکھتا ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ کائنات کے اجزاء موجود، ذوی روح اور مشابہ ہیں جن کے متعلق کوئی شبہ نہیں ہو سکتا اور فکر انسانی مجموعی حیثیت سے اعلیٰ قوتوں کا نتیجہ اور تمام کائنات کی منظر عام ہے۔

وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ انسانیت کو بقائے دوام حاصل ہے اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدیث کا استمرار ہے۔ یہاں ہم اہل نظر کی توجہ کو اس مماثلت کی جانب مبذول کرتے ہیں جو ابن رشد کے اس قول اور آجٹ کا سٹ کے نظریہ خلود انسانیت میں پائی جاتی ہے، یہی وہ نظریہ ہے جس پر کا سٹ کے ”دین انسانیت“ کی بنیاد قائم کی گئی ہے جس کی بنا پر بعض مالک مغرب میں اس کی پرستش کے لیے معابد بنائے گئے ہیں۔

ابن رشد وحدت النفوس کے نظریے پر ہمیشہ زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علیحدہ عقل طور پر پائی جاتی ہے گویا کہ وہ کائنات کا ایک جزو ہے۔ انسانیت سے دو جو اس عقل کا ایک فعل ہے (ایک ایسی ہستی مراد ہے جو ازلی و لازم الوجود ہے۔ اسی بنا پر وہ فلسفے کو ضروری قرار دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام کائنات کے لازمی اجزاء ہیں۔

مذہب اتصال

مذہب اتصال مشرق میں علوم النفس کی بنیاد ہے۔ یہ وہ مذہب ہے

جس میں فلاسفۃ اندس مثلاً ابنِ باجہ اور ابنِ طفیل کو خاص اہمیت تھا جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے (بلکہ یہ مذہب تصوف ہے۔ اس کی رو سے صوفیہ کے سات منزل یا درجے ہیں۔ بعض فلاسفہ یورپ جیسے آرنسٹ رینان نے اس کو مذہبِ فحش و افسانہ یا اس مذہب سے تعبیر کیا ہے جس کے پیرو انا انا انت و انت انا و انا هو کہتے ہیں۔

اذا بتدی جیبی

بای عین ارا

بعینہ ام بعینی

فما یرا سوا

فلسفہ کی یہ خوش نصیبی سمجھنی چاہئے کہ ابنِ رشد اس مذہب سے محتر ز رہا۔ وہ دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت تصوف سے بہت کم آشنا تھا۔ اس نے زیادہ تر عقل کی اتباع کی اور ہمیشہ حقایق کو پیش نظر رکھا۔ اس کا قول تھا کہ اتصال صرف علم کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور عقل انسانی کی رسائی کے اعلیٰ مدارج فکر و علم کے انتہائی مراتب ہیں۔ واجب الوجود سے انسان کا اتصال اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حقیقت کو بے نقاب کرنے میں کامیاب ہو جائے اور اس کو بغیر حجاب کے بلا واسطہ دیکھنے لگے۔

صوفیاء کے متعلق ابنِ رشد کی رائے سخت ہے۔ وہ ان کے زہد و تقویٰ پر طعن کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے نفس کی اعلیٰ قوتیں اس کے حواس پر غالب رہیں۔ جو شخص اس مرتبے پر فائز ہو جائے۔ وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کا عقیدہ خواہ کچھ ہی ہو، یہ مرتبہ انسانی سعادت کی انتہائی منزل ہے۔ اس کا راستہ دشوار گزار ہے اور اس کی انتہا تک پہنچنا مشکل یہ صرف ان چند خاص افراد

۱۶۸ لے۔ جب میرا دوست نمودار ہو تو میں اس کو کس آنکھ سے دیکھوں، اس کی آنکھ سے یا میری آنکھ سے کیونکہ اس کے سوا اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

کا حصہ ہے جو زمانہ پیری میں ایک عرصے تک علوم عقلیہ میں غور و خوض کرنے کے بعد فنا پذیر و نبوی مال و متاع سے کنارہ کشی کر کے محدود ضروریات زندگی پر اکتفا کرتے ہیں۔

اکثر حکماء موت کے قریب اس مرتبے پر فائز ہوئے ہیں اور اس کا ذائقہ چکھا ہے، کیونکہ اس کمال انسانی میں کمال بدنی کے برعکس ترقی ہوتی ہے۔ جوں جوں بدن میں ضعف پیدا ہوتا جاتا ہے نفس اس مرتبے سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔

ابن رشد کا بیان ہے کہ فارابی نے اس درجے کے حاصل کرنے کے لیے ساری فکر و کوشش کی اور زندگی کے آخری لمحے تک اس کا انتظار کرتا رہا۔ لیکن جب اس سے محروم رہا تو کہہ اٹھا کہ یہ سارا وہم باطل ہے۔ تاہم فارابی کا اس سے محروم ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا سرے سے وجود ہی نہیں، البتہ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہ تھا جن پر اس نعمت عظمیٰ سے متمتع ہونے کے لیے خدا کی عنایت شامل حال رہی ہے۔

ابن رشد کے اس قول پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاصرین کے خیالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا، کیونکہ جو کچھ اس نے بیان کیا ہے وہ بھی ایک قسم کا تصوف عقلی ہے جس کو ابن رشد نے غزالی کے روحانی تصوف کی جگہ پیش کیا ہے لیکن بہر حال وہ تصوف ہے ضرور!

ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی

ابن رشد کا فلسفہ ایک طبعی نظام ہے جس کے اجزاء نہایت مربوط و وابستہ ہیں۔ خلود کے متعلق اس کی رائے سے بخوبی اس کی توضیح ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صرف عقل فعال ابدی ہے اور یہ انسان کی عقل عام ہے، اس لحاظ سے صرف انسانیت کے لیے خلود ہے (زمانہ مابعد میں) اوجہ کومت نے

بھی اسی نظریے کو پیش کیا ہے) نیز عنایت الہیہ نے موجودات فانیہ کو ان کی تسلی و غم خواری کے لیے قوت تناسل عطا کی ہے، کیونکہ تناسل کی وجہ سے تواریث کے ذریعے ایک طرح کا خلود حاصل ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رشد نے حیات اخروی میں حواس حافظہ اور جذبات کی نفی کی ہے۔ بدن کے انحلال کے بعد اس کے تمام آثار معدوم ہو جاتے ہیں البتہ صرف عقل باقی رہ جاتی ہے جو ایک اعلیٰ علیہ ہے جیسے کہ حواس، جذبات اور فی درجے کے صفات ہیں۔

۱۹۹ لیکن ابن رشد نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی کامل توضیح نہیں کی ہے کیونکہ اس سے بحث اور غلو کا صریح انکار لازم آتا ہے البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن رشد کے مذہب کی روح میں ضرور اس نتیجے کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نے بے شک یہ کہا ہے کہ انسان کا عذاب و ثواب صرف اسی دنیا کی حد تک محدود ہے۔ یہ قول وہ تیز تھیما رہے جس سے غزالیؒ نے فلاسفہ پر وار کیا ہے۔ ہم اس سے ابن رشد پر کوئی الزام نہیں لگاتے بلکہ اس کے مشکور ہیں، کیونکہ اس سے ان تمام بیہودہ خیالات کی تردید ہوتی ہے جو عوام الناس نے حیات اخروی کے متعلق قائم کر لیے ہیں، جیسا کہ ان کا یہ قول کہ دنیوی فضیلت سعادت اخروی کا ذریعہ ہے۔ ابن رشد کا ایک نہایت بہتر کارنامہ یہ ہے کہ اس نے افلاطون کے ان خیالات پر رد و قدح کی ہے جو اس نے حیات اخروی کے متعلق ”ہیرالارینی“ کے نام سے جمع کیے ہیں اور جو محض لغویات پر مشتمل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس قسم کے خرافات سے قوموں کی عقل زایل ہو جاتی ہے اور اس سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا ابن رشد نے نہایت میں لکھا ہے کہ متقدمین حکماء عرب بعثت کو خرافات سمجھتے تھے۔ سب سے پہلے انبیاء بنی اسرائیل نے موسیٰ کے بعد اس عقیدے کو پیش کیا، اس کے بعد اس کا ذکر انجیل اور صحابین کی کتابوں میں ہوا۔ ابن حزم کے مطابق صحابین کا دین سب سے قدیم ہے اور جس امر نے کہ واضعان مذاہب کو عقیدہ بعثت پر مجبور کیا ان کا یہ اعتقاد تھا کہ

اس کو انسانی اصلاح میں ایک خاص دخل ہے، نیز اس کے ذریعے ذاتی منفعت کی خواہش کی وجہ سے نیکی پر آمادگی پیدا ہوتی ہے۔

ابن رشد، امام غزالی کے اس قول پر اعتراض کرتا ہے کہ "روح عاضی ہے یعنی وہ اس ہلاک شدہ جسم میں عود کرے گی" امام کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ روح ابدی ہے اور وہ ایک ایسے بدن سے متعلق ہوگی جو پہلے بدن کے مشابہ ہوگا۔ کیوں کہ جو جسم کہ ہلاک ہو گیا بار دیگر موجود نہیں ہو سکتا۔ یہ دونوں جسم یعنی ہلاک شدہ اور جدید اگرچہ متعدد ہیں لیکن جنس اور نوع کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں۔ یہ قول ارسطو کے اس قول سے مختلف نہیں ہے جو اس نے اپنی کتاب "کون و فساد" میں پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ایسا وجود جو فانی ہے بلاکت کے بعد بالکل اسی حیثیت سے عود نہیں کرتا البتہ اس جنس کے ایک نوع کی حیثیت سے عود کر سکتا ہے۔

مذہب اخلاق



اخلاق میں ابن رشد کا کوئی خاص مستقل مذہب نہیں ہے۔ اس نے ارسطو کی اخلاقیات کو نظر انداز کر دیا کیونکہ وہ عربوں کی حالت پر منطبق نہیں ہوتی تھی۔ البتہ اس کے عقلی مباحث نے اس کو اخلاق کے بنیادی مسئلہ خیر و شر میں متکلمین کے مناقشے کی طرف متوجہ کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ علماء کے کلام کا یہ خیال ہے کہ خیر وہ ہے جو خدا کے تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور خدا کے تعالیٰ کسی قائم بالذات سبب کی بنا پر جو اس کے ارادے سے ماقبل ہو خیر کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ مجرا اپنے ارادے کے ذریعے، نیز یہ کہ خدا کے تعالیٰ تناقضات کو جمع کرنے پر قادر ہے اور وہ بغیر کسی قید اور شرط کے کامل آزادی کے ساتھ کائنات پر متصرف ہے۔

۱۷۰

اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں کیونکہ اس سے نظام کائنات کا انقلاب لازم آتا ہے اور یہ عدل الہی کے بھی منافی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نظریہ حریت سے بحث کرتا ہے کہ انسان آزاد مطلق و کامل مختار نہیں ہے یعنی وہ

غیر ہے نہ میر۔ انسان کے نفس میں حریت کی تکمیل ہوتی ہے لیکن وہ خارجی حالات کی وجہ سے محدود رہتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اعمال کی علت موثرہ خود ہم میں موجود ہے، البتہ علت عرضیہ ہم سے خارج ہے، کیونکہ جو قوت ہم کو اپنی طرف کھینچتی ہے وہ ایک علیحدہ مستقل وجود رکھتی ہے جس کا مبداء قوانین طبیعیہ، یعنی عنایت الہیہ ہے، اسی وجہ سے قرآن میں بعض ایسی آیتیں پائی جاتی ہیں جن سے انسان کی حریت کا پتا چلتا ہے اور بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے اور کچھ آیتوں سے اعمال کا ترک حکم، (کسب) نکلتا ہے جو ان دونوں کی درمیانی حالت ہے۔ ابن رشد نے اس جبر و قدر کے درمیانی مذہب کو اپنی کتاب ”مناہج الملک“ میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ اولیٰ میں تناقض اشکال کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح نفس مختلف حالات میں اپنے غایت کے تحقق کی قوت رکھتا ہے، اس لحاظ سے وہ آزاد ہے لیکن اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے تابع نہیں، نہ بالعرض حادث ہوتی ہے، کیونکہ کائنات میں جتنی فاعلی قوتیں ہیں اس کے نظام کے قائم رکھنے پر مجبور ہیں ان کی یہ عادت نہیں کہ کسی وقت بھی کاروبار عالم میں لاپرواہی برتیں۔ عالم موثرات میں اتفاقی امور کی کوئی گنجائش نہیں۔

سیاسی اور اجتماعی فلسفہ

ابن رشد نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا کہ افلاطون کی جمہوریت ایک خیالی کتاب ہے جس کو ایک وسیع التصور فلسفی نے شعر کے قالب میں پیش کیا ہے۔ یا یہ کہ اس کو اس حقیقت کا علم بھی تھا لیکن اس کے باوجود اس نے اصول جمہوریت کو اجتماعی نظامات پر منطبق کرنا چاہا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ اسی اعلیٰ کتاب سے ماخوذ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عنان سلطنت بوڑھوں کے ہاتھ میں ہونی چاہئے اور تمدن قوم کی تعلیم قوت فصاحت، شعر و عبارت کے ذریعے دی جانی چاہئے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ شعر فی حد ذاتہ مضر ہے بالخصوص اشعار

تین حکومت کا ملکہ کو کسی حیثیت سے قاضی کی ضرورت نہیں۔ اور رعیت کی حفاظت کے لئے فوج کا ہونا ضروری ہے۔

چونکہ جمہوریت میں ظلم و انصاف پر بحث کرنے کی کافی گنجائش ہے اسی لیے ابن رشد نے اس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے چنانچہ ظلم کے متعلق وہ کہتا ہے کہ ظالم وہ ہے جو رعایا پر حکومت کرنے میں اپنی مصلحت کو پیش نظر رکھے نہ کہ ان کی ضرورتوں کو ساتھ ہی اس نے مختلف اقسام کے سخت مظالم کی بھی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عربوں کی قدیم حکومت اسلام کے ابتدائی دور میں افلاطونی نظام جمہوریت پر مبنی تھی لیکن امیر معاویہ نے اس نظام کو تہ بالا کر دیا۔ قدیم اصول کو ترک کر کے اس نظام کے حق و خوبی کو زایل کر دیا اور اس کے بعد ایک استبدادی سلطنت کی بنیاد رکھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت اسلام کے اراکین پر گاندہ ہو گئے اور تمام شہروں میں فوضیت رونما ہو گئی جن میں اندلس کے شہر بھی داخل ہیں بعد ازاں ابن رشد نے عورت کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت مرد سے بہ لحاظ وجہ کم تر واقع ہوئی ہے نہ کہ بلحاظ طبیعت، یعنی وہ نوعیت کے اعتبار سے کم نہیں بلکہ کمیت کے اعتبار سے کم ہے۔ یہ مردانہ افعال کے انجام دہی کی قوت رکھتی ہے جیسے جنگ میں حصہ لینا اور فلسفے کا کیسنا وغیرہ تاہم وہ مردوں سے درجے میں کم ہے گو بعض فنون میں اس پر سبقت لے گئی ہے جیسے موسیقی۔ نغموں کے وضع میں مردوں کو خاص دخل ہے، لیکن اس کی توقع کے لئے عورت زیادہ موزوں ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ جمہوریت میں اگر عورتیں حکومت کریں تو کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ ان میں جنگ کی صلاحیت ہے۔ مثال کے طور پر اس نے افریقہ کی عورتوں کو پیش کیا ہے اور کہتا ہے کہ ”گلے کی حفاظت کیتاں، گتوں کی طرح کرتی ہیں“

اس کے بعد ابن رشد نے ایک ایسی بات کہی ہے کہ گویا اس کے نفس نے اس کے مرنے کے تقریباً نو سو برس بعد قاسم امین کے کان میں پھونکی۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری اجتماعی حالت ہمیں اس قابل نہیں رکھتی کہ ہم ان تمام فوائد کا استعمال کر سکیں جو ہمیں عورت کی ذات سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ بظاہر وہ حل اور پرورش اطفال کے لئے کارآمد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلامی کی حالت میں ہم نے اپنی عورتوں

کو پالا پوسا ہے، اس سے ان کے تمام اعلیٰ فطری قوتیں مضحل ہو گئی ہیں اور اس کے عقلی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا ہے، اس لیے اس وقت ہم کو کوئی ایسی عورت نہیں ملتی جو اعلیٰ فضائل اور اخلاق رکھنے والی ہو۔ ان کی زندگی گھاس پات کی طرح ختم ہو جاتی ہے، اس طرح وہ اپنے شوہروں پر بارِ ثنابت ہوتی ہیں۔ یہ امر تمدن کی سخت تخریب اور انحطاط کا موجب ہوا، کیونکہ عورتوں کی تعداد مردوں کی تعداد کے مضاعف ہے گویا وہ دنیا کی مجموعی آبادی کا دوثلث حصہ ہیں لیکن وہ باقی ثلث کے جسم پر مثل طفیلی حیوان کے زندگی بسر کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنی ضروری قوتوں کی تکمیل سے عاجز ہیں۔

علمائے الہیات اور ابن رشد کے انصار میں تیرھویں صدی عیسوی سے لے کر سولہویں صدی عیسوی تک جنگ و جدال ہوتا رہا یہاں تک کہ بابائیوں دہم، ایک بابونی ثنور کے ذریعے، ان کی تکفیر پر مجبور ہوا، کیونکہ وہ ابن رشد کے خیالات پر اصرار کر رہے تھے، حالانکہ خود ابن رشد جس کے متبعین کو بابیوں نے کافر قرار دیا تھا، مومن تھا۔ اس نے لوگوں کو بچپن میں مذہب کی پیروی اور بڑھاپے میں اس کے احکام کی نسیحت کی، اور اس کے مطمح نظر وہی اصول تھا جو فارابی کا تھا، یعنی مذہب اور فلسفے کی باہمی تطبیق۔ اس موضوع پر اس نے دو کتابیں ”فصل المقال“ اور ”مناہج الادلہ“ لکھی ہیں، اور عربی فلسفے میں وہ اس کی انتہائی منزل تک جا پہنچا، اور ارسطو کے کتابوں کی تو اس نے ایسی عمدہ شرح لکھی کہ اس سے بہتر ممکن نہیں، ابن رشد فلاسفۃ عرب کا آخری فلسفی تھا اس کی تعلیمات نے یہود اور نصاریٰ پر نمایاں اثر چھوڑا ہے اور یہ اثرات اس سے زیادہ ہیں جو اس نے اپنی قوم پر چھوڑے۔

واجب الوجود

ابن رشد کی تعلیمات پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ وہ اپنے پیش روؤں، بالخصوص ابن سینا سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم المحدث ازلی شے قرار دیتا ہے یعنی عالم ایک ہیئت متحدہ ہے جو ضروری اور واجب الوجود ہے۔ اس رائے میں اور زیادہ اہمیت پیدا ہوتی ہے جب وہ اس کے ساتھ ایک ایسے وجود کو فرض کرتا ہے جو اس

عالم سے ملحد ہے اور اس میں حرکت و تنظیم پیدا کرتا ہے، وہ اس عالم کا خالق، روح اور محرک اول ہے۔ یہ خالق اس کا مبداء اول اور صورت اولیٰ ہے، وہی تمام اشیاء کی غایت ہے اور وہی ان کی انتہا، وہ ان کا منظم بھی ہے اور نظام بھی، اور تناسقات میں تطبیق پیدا کرنے والا بھی، بلکہ وہ وجود کے اعلیٰ معنوں میں کمال ہے۔ یہ یہی بات ہے کہ اس خیال کی رو سے عنایت الہیہ کی عام معنی کے لحاظ سے تردید ہوتی ہے۔ عقل اور کائنات کے متعلق اس کے مذہب کی انتہا اس عقیدہ پر ہوتی ہے کہ فلسفی کا وجود دنیا کے لئے نہایت ضروری ہے، کیونکہ فلسفی کی عقل وہ سانچہ ہے جس میں کائنات کی چیزیں ڈھالی جاتی اور فکر کا جامہ پہن لیتی ہیں۔ ابن رشد تین امور میں عقائد دین کے خلاف جاتا ہے :

پہلے، عالم مادی کا زلی ہونا، اور ان ارواح کا زلی ہونا جو اس کو حرکت دیتی ہیں۔

دوسرے، نتائج کے حدوث کے لئے ایک سبب کی ضرورت، اس اصول کے تحت عنایت الہیہ، معجزات نبوی، اور اولیا کی کرامتوں کی کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ ان کے ظہور سے اسباب و نتائج کے نظریے کی تردید ہوتی ہے۔

تیسرے، افراد کی ایسی ہلاکت کہ اس کے بعد ان کے انفرادی خلود کی کوئی صورت نہیں ہے۔

ابن رشد ایک منکر تھا اور ثبات قدم تھا، لیکن اس میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ اس نے محض فلسفہ نظری کی بحث پر اکتفا کیا۔ وہ ابن طفیل اور ابن باجہ کے انفرادی فکر اور وحدت کے قول سے اختلاف کرتا ہے اور مذہب اجتماعی کی تائید کرتا ہے اور عالم کی ترقی اور حیات سے متمتع ہونے کے لئے انسانی تعاون پر زور دیتا ہے۔ اسی خیال نے اس کو عورتوں کی آزادی کی حمایت پر مجبور کیا، کیونکہ عورتیں، جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے، اجتماعی افعال میں مرد کی لازمی شریک ہیں۔

مبادی ابن رشد

غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر ایک مختصر تنقید۔

ابن رشد نے اپنی تصانیف تہافت التہافت "و کشف مناج الادلۃ" کے اکثر مقامات میں غزالی پر کتبہ چینی کی ہے کہ انھوں نے عوام کے لئے مسائل حکمت کی تصریح کر دی۔ قرآن پاک کی آیتوں کی تاویل کی وجہ سے جو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں ان کا اظہار کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے "سب سے پہلے جن لوگوں نے اس دوائے اعظم دینی اتباع شریعت ظاہری میں رد و بدل کیا وہ خوارج اور معتزلہ ہیں اور ان کے بعد اشاعرہ اور صوفیاء بعد ازاں ابو حامد نے تو اس عمل کو عام ہی کر دیا۔ یہ اس وجہ سے کہ انھوں نے حکمت کے تمام مسائل کا جہور کے سامنے اظہار کیا، اور حکما کے خیالات کو بھی جس حد تک وہ سمجھ سکتے تھے اپنی کتاب "مقاصد" میں واضح کر دیا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور کتاب "تہافت الفلاسفہ" بھی، اور چند مسائل میں ان کی تکفیر کی اور بعض مشکوک دلائل اور محیر العقول شبہات پیش کیے جن کی وجہ سے اکثر لوگ حکمت اور شریعت دونوں سے بدظن ہو گئے۔

اپنی کتاب تجوہر القرآن "میں وہ لکھتے ہیں کہ کتاب تہافت "میں جن امور پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ محض جدلی ہیں۔ اسل حقائق کا اظہار انھوں نے اپنی کتاب المفسون علی غیرہ "میں کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور کتاب "مشکوٰۃ الاولاد" لکھی جس میں عارین کے مراتب بیان کیے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "ان لوگوں کے سوا کسی اور پر حقیقت کا انکشاف نہیں ہوا جن کا اعتقاد یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ سماء و ارض کی آراستہ محرک نہیں ہے بلکہ خدائے تعالیٰ سے اس محرک کا صدور ہوا ہے۔ علوم الہیہ میں مذاہب حکما کے متعلق اپنے اعتقاد کی غزالی نے اسی طرح تصریح کی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر غزالی لکھتے ہیں کہ "حکما کے علوم الہیہ محض قیاس پر مبنی ہیں، بخلاف دوسرے علوم کے" انھوں نے اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں حکما پر بہت کچھ حملے کئے ہیں، اور لکھا ہے کہ "حقیقی علم صرف خلوت اور فکر کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انبیاء کے علمی مرتبے کے مائل ہے" اسی طرح کا قول ان کی کتاب "کیمائے سعادت" میں پایا جاتا ہے۔ اس تشویش اور خلط طبع کی وجہ سے دو فرقے پیدا ہو گئے: ایک وہ جس کا نصب العین حکما اور حکمت کی مذمت تھا، دوسرا وہ جس نے شریعت کی تاویل کی اور اس کو فلسفے سے مطابق کرنے کی کوشش کی۔

یہ ایک صریح غلطی ہے۔ چاہے تو یہ کہ شریعت کے ظاہری معنی کو بیان کر دیں اور جہور حکمت اور شریعت کی مطابقت کو واضح نہ کریں، کیونکہ اس تصریح سے ان پر حکمت کے نتائج کا تو امتحان ہو جائے گا لیکن انہیں اس کی تردید کے لئے کوئی برہان قاطع دستیاب نہ ہو گا۔ اسی طرح امام غزالی نے اپنی کتاب "انصر فیہ السلام والزندۃ" میں تاویل کے اقسام کی تصریح کی ہے اور قطعی پر کہا ہے کہ موقوف اگر اجماع کے خلاف بھی تاویل کرے تو کافر نہیں ہوتا۔ اس کا یہ فعل حکمت اور شریعت کے لئے بالذات مفسر ہے، گو بالعرض ان کے لئے مفید کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اصول حکمت نا اہلوں پر واضح کرنے سے بالذات یا تو حکمت کا ابطال ہوتا ہے، یا شریعت کا، اور بالعرض دونوں کا بطلان لازم آتا ہے۔ بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ جہور کو حکمت سے نا آشنا ہی رکھا جائے۔

غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط

امام غزالی نے ممدوث نفس کے مسئلے میں حکماء کی جانب جو کچھ منسوب کیا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے ہیوولی کی بحث کے ضمن میں ابن رشد لکھتا ہے کہ ابو حامد نے اس قسم کے امور کو ایسے انداز میں پیش کیا ہے جو ان کے شایان شان نہ تھا۔ کیونکہ اس سے دو باتیں لازم آتی ہیں یا تو انھوں نے اصل حقائق کو سمجھ لیا، اور عمداً اس کے برعکس پیش کیا، جو اثر کار کا فعل ہے، یا اصل حقیقت ہی کو نہیں سمجھا اور ایسے امور کو بیان کیا جن سے وہ خود کما حقہ واقف نہ تھے اور یہ جہال کا فعل ہے۔ ہمارے خیال میں غزالی جیسا جلیل القدر انسان ان دونوں عیوب سے منزہ ہے، البتہ ہر کامل فرد سے کچھ نہ کچھ لغزش ہوتی ہے چنانچہ غزالی کی مسامحت یہ ہے کہ انھوں نے اس قسم کی کتاب لکھی۔ شاید انھوں نے اپنے زمانے اور حالات کا لحاظ کرتے ہوئے اس جانب توجہ کی ہوگی۔

منتخبات مناج الاول

ابن رشد نے اپنی کتاب الکشف عن مناج الاولیٰ فی عقائد الملئہ وتعریف ما وقع

فیما بحسب التاویل من الشبه المزيفة والاعتقاد المفصلة کو چوتھیں برس کی عمر میں ترتیب دیا۔

اس کتاب کی تدوین کا خیال اس کو تہافت الہاد کی تفسیر کے بعد بہن میں آیا اور شاید غزالی کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعے نے اس کو اس طرف مائل کیا۔ اس کتاب سے ابن رشد کا مقصد جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے شریعت اور فلسفے میں تطبیق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ فلسفے کو ایک ایسے طبقے کے لئے محدود کرنا ہے جو فطری استعداد اور دینی مطالعے کے اعتبار سے عوام سے ممتاز ہے اور یہ خاص افراد کا طبقہ ہوتا ہے۔

ابن رشد کی کتاب "فصل النفاں فیما بین الحکمتہ والشریعتہ من الاتصال" سے وہ ۱۰۵
معنی مقصود نہیں ہیں جو اس کے عنوان سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ اس کا اصل مقصد ظاہری شریعت اور حکمت الہیہ کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے۔ ابن رشد کسی وقت بھی اس قوت میسرہ و ادراک سے متعز آہنس رہا جس سے دین اور فلسفے میں تطبیق دی جا سکتی ہے۔ اس قسم کا مقصد اس کی کتاب "مناہج الاولیاء" سے کمال طور پر ظاہر ہوتا ہے نیز اس کی کتاب تہافت سے بھی اسی قسم کے میلان کا پتہ چلتا ہے۔ یہاں ہم تہافت کا چھوٹا حصہ پیش کرتے ہیں جس سے اس کے ان ابتدائی افکار پر روشنی پڑتی ہے جو اس کی کتاب منہج کا سنگ بنیاد قرار پائے۔ (ص ۱۰) تہافت خدا کے تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور غیر کا جو علم ہوتا ہے اس کے متعلق مناظرہ میں بطریق جدل بحث کرنا جائز نہیں ہے چاہے اس کو معض تحریریں لایا جائے۔ کیونکہ اس قسم کے دقیق مسائل عوام الناس کی حد ادراک سے ورے ہیں۔ اگر ان کے ساتھ ان مسائل پر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک الوہیت کا مفہوم ہی باطل ہو جائے گا۔ اس لیے انھیں اس مسئلے پر غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، ان کی سعادت کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ ان مسائل پر اسی حد تک غور کریں جہاں تک کہ ان کی قوت ادراک مدد دے۔ اس لیے شریعت نے جس کا اولین مقصد جمہور کی تعلیم ہے باری تعالیٰ میں بھی ان صفات کے ثابت کرنے میں کوتاہی نہیں کی جو انسان میں موجود ہیں، جیسا کہ خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے: "لعل تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئاً" تم ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتے ہو جو

نہ دیکھتا ہے اور نہ تمیز کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ نہ صرف اس قدر بلکہ بعض مقامات پر خدائے تعالیٰ کی صفات کی تفہیم کے لیے انسانی اعضاء کو بطور تشبیل پیش کیا گیا ہے مثلاً خدا کے تعالیٰ کا وہ قول جہاں پر ارشاد ہوا ہے کہ ”خلقت بیدی“ پس یہ مسئلہ علمائے راسخین ہی کی غور و فکر کے لئے مخصوص ہے جنہیں خدائے تعالیٰ نے حقائق سے بہرہ ور کیا ہے اس لئے سوائے اس کتاب کے جو برہانی طریقے پر وضع کی گئی ہے اس پر بحث نہیں کی جاسکتی، اور اس کا مطالعہ ایک ترتیب سے کیا جانا چاہئے، تاہم برہانی طریقے سے بھی اکثر اشخاص کے لئے ان مسائل کا سمجھنا محال ہے، یہ صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آ سکتا ہے جن کی استعداد اعلیٰ ہو، اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت محدود ہوتی ہے۔ بہر حال جمہور سے ان مسائل پر گفتگو کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص ان تمام حیوانات کو ایسی چیزوں کے ذریعے زہر دے دے جن کے لئے واقعی وہ سم قاتل ہیں۔ کیوں کہ زہر کی حقیقت محض اضافی ہوتی ہے ایک حیوان کے لیے وہ زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے اعتبار سے غذا ایہی حالت آرا کی ہے۔ کوئی خاص خیال کسی ایک انسان کے لیے زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے لئے تریاق، جس نے تمام آراء کو ہر انسان کے لیے مفید سمجھا، گویا اس نے تمام چیزوں کو ہر ایک انسان کی غذا قرار دی۔ پس اگر کوئی جاہل حد سے متجاوز ہو جائے اور کسی شخص کو ایسی شے جو اس کے حق میں زہر ہو غذا سمجھ کر کھلا دے دیکھا یہاں مراد حجت الاسلام سے تو نہیں؟ تو اس وقت طیب کو چلیے کہ اس کے مرض کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اسی اصول کے تحت ہم نے اس قسم کی کتابوں میں ان مسائل پر بحث کی ہے، لیکن اس کے معنی نہیں ہم اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ہمارے خیال میں تو یہ بہت بڑا گناہ ہے، بلکہ فساد فی الارض ہے اور شریعت نے مفسدین کی جو سزا مقرر کی ہے محتاج توضیح نہیں۔

تہاذ کا یہ جملہ اس حملے کا مقدمہ ہے جو مناجع الاولیٰ میں کیا گیا ہے۔

شریعت اور فلسفہ

فرض کیجئے کہ ایک حاکم ہے جس کے تحت کئی محکوم ہیں اور ان محکومین کے اور

بھی کئی محکوم۔ محکومین کا وجود صرف اسی لئے ہے کہ وہ حاکم کے حکم کو قبول کریں اور اس کی اطاعت کریں۔ اسی طرح تحت کے محکومین کا وجود بھی اسی لئے ہے کہ وہ طبقہ مائل کے حاکموں کی اتباع کریں اس لحاظ سے حاکم اعلیٰ ایسی ہستی ہوگی جس نے تمام مخلوقات کو وہ معنی عطا کئے ہیں جو ان کے وجود کا باعث ہے۔ کیونکہ اس نے انہیں صرف اپنے احکام کی پابندی کے لئے جامہ وجود سے زینت بخشی ہے اور یہ اپنے وجود کے لئے حاکم اول کے محتاج ہیں۔ فلاسفہ کے خیال کے رو سے یہی معنی شریعت میں خلق اختراع اور تکلیف سے تعبیر کئے گئے ہیں۔ اس قسم کی تعلیم ان کے مذہب کو سمجھنے کا سب سے سہل طریقہ ہے اس سے وہ خرابیاں نہیں پیدا ہوتیں جن کا اس شخص کے خیالات میں پیدا ہونا لازمی ہے جو صرف فلاسفہ کے مذہب سے اسی تفصیل کے ساتھ واقف ہو جس کی غزالی نے تشریح کی ہے۔

ارسطو کے مذہب سے اسی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ افلاطون کے مذہب سے بھی جو انسانی عقول کے انتہائی نقطہ تک پہنچا ہے، اسی امر کا پتہ چلتا ہے۔ فلسفہ نے تمام شرعی امور کی تحقیق کی، جن امور کو اس نے سمجھ لیا اس میں تو فلسفہ اور شریعت کے ڈانڈے مل گئے اور ان امور کی کمال معرفت حاصل ہو گئی، اور جن امور کا ادراک فلسفہ کے ذریعہ نہ ہو سکا تو اس کے متعلق عقل انسانی کے عجز کا اعتراف کر لیا گیا۔

اسی طرح جہور کے لحاظ سے امور جسمانی کے ذریعے معاد کی تشیل روحانی تشیل کی بہ نسبت زیادہ مناسب ہوگی جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "مثل الجندۃ الٰہی وعد المتقون تجزی من تحتھا الانھار" البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ وجود، یعنی نشات آخری، اس وجود سے اعلیٰ ہے، وہ دوسرا دور اس دور سے افضل ہے۔ جن لوگوں نے ان امور پر اعتراض کیا، اور ان کی غیر ضروری تحقیق و تفتیش کی، حقیقت میں یہ وہ لوگ ہیں جو شرائع اور فضائل کے ابطال کے درپے ہیں، یہ محمد و زید بنی جو مقصود عیش و لذت کو انسانی زندگی کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں۔ اس شخص نے (یعنی غزالی نے) ان کی مخالفت میں جو کچھ حقیقت میں قابل تعریف ہے۔

اس شخص (یعنی غزالی) نے فلاسفہ کے تین مسائل میں تکفیر کی ہے جن میں سے ایک مسئلہ تو یہی ہے۔ ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ فلاسفہ کی اس ٹکڑی میں کیا رائے ہے

ان کے خیال کی رو سے یہ نظری مسائل سے ہے۔
دوسرا مسئلہ ان کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ”خدا نے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا“ اس کے متعلق ہم نے صراحت کر دی ہے کہ یہ سرے سے ان کا قول ہی نہیں ہے۔

تیسرا ان کا قدم عالم کے متعلق ہے۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس لفظ سے جو معنی لئے جاتے ہیں حقیقت میں اس کے وہ معنی نہیں ہیں جس کی بنا پر متطبیقین نے ان کی تکفیر کی ہے جو شخص معاد روحانی کا قائل ہو اور معاد جسمانی کا انکار کرے وہ بالاجماع کافر نہیں ہے۔

”فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال“

”وَالْكَشْفُ عَنْ مَنَاجِجِ الْإِدْلَةِ فِي عَقَائِدِ الْمِلَّةِ“

”وَتَعْرِيفُ مَا وَقَعَ فِيهَا لِحَسْبِ تَأْوِيلِ مِنَ الشَّبهِ الْمَرْغِيفَةِ وَالْعَقَائِدِ الْمَضَلَّةِ“

یہ تو ایک عام مقولہ ہے کہ کتاب اپنے عنوان سے سمجھی جاتی ہے۔ ان دونوں کتابوں کے عنوانات اپنے مضامین پر صریح دلالت کرتے ہیں۔ ابن رشد نے انھیں دو امور کو پیش نظر رکھا ہے جو بہت ہی اہم ہیں۔۔۔

ایک تو فلسفہ اور مذہب کی تطبیق، اس امر میں وہ فارابی کے مشابہ ہے جس نے اپنے مشہور رسالہ میں افلاطون اور ارسطو کے خیالات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ خود غزالی نے بھی اسی اصول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے تمام فلسفیانہ اصول (جن کو انھوں نے اپنی عقل قوی، فکر رسا اور روشنی طبع کے ذریعے انتخاب کیا تھا) بالآخر تصوف پر منتهی ہوئے۔ اس طرح وہ دونوں سعادتوں میں سے (یعنی سعادت عقل اور سعادت قلب) کسی ایک سے بھی بہرہ ور نہ ہو سکے۔ البتہ ابن رشد کو ایک خاص قوت کی بنا پر امتیاز حاصل ہے۔ یہ امتیاز فطرت نے فلاسفہ عرب میں سے سوائے ابن رشد کے کسی اور کو عطا نہیں کیا، اور وہ فلسفیانہ بحث میں

دل کی مضبوطی اور میزان اعتدال میں اشیا کا توازن ہے۔

ہم ابن رشد کی کتاب میں ایسے کوئی مبالغہ آمیز خیالات نہیں پاتے جو اس کی حکم صیح کی قیمت کو کم کر دیں، اور نہ اس نے کبھی اس عالم خیال ہی کی سیر کی جس کے افق پر اکثر فلاسفہ نے پرواز کی ہے۔ اس کے دو وجہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ابن رشد کو ارسطو سے کمال عقیدت ہے اور ارسطو خدا سے منطقی اور اعتدال کا دیوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد ان قوانین و اصول سے کامل واقفیت رکھتا ہے جن کا اقتضا اشیا کی تحلیل اور ان پر کسی قسم کا حکم لگانے سے قبل ان کا توازن قائم کر لینا ہے۔ ہمارے اس قول کا ثبوت قارئین کو اس کی ان دو کتابوں سے مل سکتا ہے جن کا ہم نے ابھی تذکرہ کیا ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے نہایت اہم عقلی اور شرعی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ ان مسائل پر اس نے بحث کی، ان کا تجزیہ کیا، ان پر تنقید کی لیکن یہ سب کچھ ایک ایسے حاذق جراح کی طرح جو دقت نظر سے نہایت چھوٹی شریاتوں اور وریدوں کو کاٹتا ہے اور خون کا ایک قطرہ بھی بلا وجہ نہیں بہاتا۔

ابن رشد نے پہلی کتاب میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا فلسفہ اور علوم منطقی میں غور و خوض شرعاً جائز ہے یا حرام؟ اس کے بعد اس نے اس کی اباحت بلکہ وجوب پر آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے ذریعے استدلال کیا ہے بعد ازاں اس امر پر بحث شروع کی ہے کہ ان علوم میں غور و خوض صرف کامل قیاس یعنی برہان ہی کے ذریعے جائز ہے۔ نیز اس نے قیاس عقلی میں غور و فکر کے عقیدے کو واجب ثابت کیا، اور بتلایا کہ فلسفیانہ تفکر میں ہمیں منطقی سے مدد لینا ضروری ہے، اس بارے میں قدما کا یہی خیال ہے، خواہ یہ ہمارے ہم مذہب ہوں یا نہ ہوں (یعنی فلاسفہ یونان اور دیگر غیر مسلمین)۔ اس کے بعد ابن رشد نے یہ ثابت کیا کہ حکیم کے لئے اپنے پیروں سے استفادہ کرنا لازمی ہے۔ نیز عقل بشری کے ثمرات کو اس کی ترقی کے ابتدائی دور سے حکما کے پسماندوں کے لئے ایک جائز و رشہ قرار دیا اور بتلایا کہ متاخرین کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف سے مستفید ہوں کیونکہ بالفرض اگر ہمارے زمانے میں ہندو کی صنعت ناپید ہو جائے اور اسی طرح علم ہیئت بھی معدوم ہو جائے اور صرف ایک انسان اپنی ذات سے اس امر کی کوشش کرے کہ تمام اجرام سماوی کے مفادیر،

ان کے اشکال اور ان کے درمیانی فاصلوں کا اندازہ لگائے تو اس کے لئے یہ امر بالکل محال ہو گا، خواہ وہ طبعا سب سے زیادہ ذکی انسان کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ایک لطیف مثال پیش کی جو شو بہرہ یا ارستہ ہیکل کی کتابوں سے ماخوذ سمجھی جاتی اگر اس میں شرقی رنگ کی آمیزش نہ ہوتی۔ وہ کہتا ہے: مثال کے طور پر فن فقہ کو لیجئے۔ فقہ کی تکمیل ایک عرصہ دراز کے بعد ہوتی اگر آج کوئی شخص بطور خود چاہے کہ ان تمام دلائل سے واقف ہو جن کو مختلف مذاہب کے علمائے مناظرہ نے ان مختلف فیہ مسائل سے استنباط کیا ہے جو معظم بلاد اسلامہ و مغرب سے قطع نظر اکثر مناظروں میں پیدا ہوتے رہے ہیں، تو اس کی یہ کوشش محض مضحکہ خیز ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ امر بالکل محال ہے۔“

سگو اس حکیم نے ارسطو کو درجہ تقدس تک پہنچا دیا، مگر اس کے ذہن نے مطالعے کے وقت احتیاط کو کام میں لانے اور رائے کے قبول کرنے سے قبل اس پر تنقید کرنے کی ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا، خواہ وہ ارسطو ہی کی رائے کیوں نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ”جو کچھ کہ حکماء نے اپنی کتابوں میں لکھا اور ثابت کیا ہے اس پر ہم غور و فکر کرتے ہیں اور اس میں سے جو کچھ کہ حق کے مطابق ہو اس کو قبول کر لیتے ہیں اور ان سے مبرا ہوتے ہیں اور ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اور جو حق کے خلاف ہو ان پر اعتراض کرتے ہیں اور ان سے احتراز کرتے ہیں۔“ اس کے بعد ابن رشد کو فقہاء کے اس قول سے خوف لاحق ہوا کہ جو شخص فدا مار کی کت ابوں کا مطالعہ کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہو جائے گا۔ ابن رشد نے اس قول کی کال تردید کی ہے، وہ کہتا ہے کہ ”اگر کوئی شخص ان کتابوں کے مطالعے سے گمراہ ہو جائے یا اس سے کوئی لغزش سرزد ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ ان کتابوں پر غور و فکر کرتے وقت اس کو مغالطہ ہوا ہو گا، یا اس پر شہوتوں کا غلبہ ہوا ہو گا، یا ان کتابوں کے سمجھنے کے لئے اس کو کوئی معلم دستیاب نہ ہوا ہو گا، یا اس کا سبب یہ تمام چیزیں یا ان میں اکثر ہوئی ہوں گی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم ان لوگوں کو بھی ان کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں جو اہل نظر ہیں۔ اس قسم کا ضرر جو اس کو پہنچا ہے وہ بالعرض ہو گا، نہ کہ بالذات۔ اگر کوئی شے بالذات منفعت بخش ہو تو

ہیں کسی بالعرض ضرر کی وجہ اس کو ترک نہیں کر دینا چاہئے کیونکہ حق کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مطابق اور موید ہوتا ہے۔

اسی طرح سلسلہ خیالات کو جاری رکھتے ہوئے اس نے بالآخر عقل کو ظاہری شرع پر ترجیح دی ہے۔ چنانچہ کہتا ہے ”فقہ کا قیاس محض غلیات پر جہی ہوتا ہے البتہ عارف کا قیاس یقینی ہے اور ہم عقلی طور پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو بات برہان سے ثابت ہو جائے اور ظاہری شریعت اس کے مخالف ہو تو عربی قانون تاویل کی رو سے اس ظاہری معنی کی تاویل کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے بعد اپنے بیان کی شہادت کے لیے اپنے مخالف اہل فکر کے اقوال پیش کیے ہیں۔ چنانچہ کہتا ہے ”اگر اجماع یقینی طور پر ثابت ہو تو اس وقت تاویل درست نہیں اور اگر اس کا ثبوت قطعی ہو تو اس صورت میں جائز ہے۔ اس لئے ائمہ نظر ابو حامد، ابو المعالی وغیرہ کا قول ہے کہ تاویل کے ذریعے اگر اجماع کے خلاف معنی لیے جائیں تو کفر لازم نہیں آتا“

غزالی کے نزدیک جو شخص تاویل کو کام میں لا کر اجماع کے خلاف کرتا ہے وہ کافر نہیں، اس قول سے استدلال کرتے ہوئے ابن رشد قارئین سے ایک جامع سوال کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اہل اسلام کے فلاسفہ مثلاً ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا کہتے ہو؟ کیونکہ ابو حامد نے (غزالی) تو اپنی مشہور کتاب تہافت میں تین مسائل کی بنا پر ان کی تکفیر کا حکم لگایا ہے اور وہ تین مسائل یہ ہیں:- (۱) ان کے قدم عالم کا قول (۲) ان کا یہ عقیدہ کہ خدائے تعالیٰ کو حیاتیات کا علم نہیں ہوتا (۳) حشر اجساد اور احوال معاد کے تعلق جو آیتیں نازل ہوئی ہیں ان کی تاویل کرنا۔ ہم کہتے ہیں کہ غزالی کے قول سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس سے ان کی عقلی تکفیر محبت نہیں ہوتی کیونکہ ”تفرقہ“ میں انھوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ غزالی اجماع کی وجہ سے تکفیر میں احوال ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے غزالی کی عقلی کو واضح کیا ہے جو انھوں نے دوسرے مسئلے کے سمجھنے میں کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ”ہم دیکھتے ہیں کہ ابو حامد نے حکمائے مشائخ یعنی اتباع ارسطو جن میں خود ابن رشد ہے ان کی جانب یہ

خیال منسوب کرنے میں غلطی کی ہے کہ وہ اس امر کے قائل تھے کہ خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا مطلقاً علم نہیں ہوتا لیکن حقیقت میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ہمارے علم سے بالکل مختلف ہے اس لئے کہ ہمارا علم معلوم بہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس طرح وہ اس کے حدوث کی بنا پر حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیرات سے متغیر ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے خدائے تعالیٰ کا علم جو وجود کے متعلق ہے اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ اس معلوم کی علت ہے جو وجود رکھتا ہے۔ پس جس نے ان دونوں علوم کو یکساں قرار دیا اس نے گویا دو متقابل ذوات اور ان کے خواص ایک قرار دیئے اور حقیقت میں یہ انتہائی جہل ہے۔

اس جہل پر ابتدا سے آخر تک غور کرو، ایک عقل جاننے اس کو منظم کیا ہے ایک منطق سلیم نے اس کو ترتیب دی ہے، اور ایک علم مبلغ نے اس کو مشکل کیا ہے، ابن رشد، ابن سینا اور فارابی کی حمایت کرنا نہیں چاہتا بلکہ خود اپنی مدافعت کرتا ہے، کیونکہ اسی نے ان تینوں مسائل پر بحث کی ہے اور ان کو ثابت کیا ہے، چنانچہ ان کی کافی شہرت ہو چکی ہے۔ پس اس نے غزالی کے مقابل میں دجنوں نے غایت جہل سے ان مسائل کو ٹھکرا دیا ہے، جو مدافعت کی ہے اصل میں اپنی ہی مباویات کی مدافعت ہے جن کو ارسطو کے اتباع میں سے دو حکماء یعنی ابن سینا اور فارابی کی تائید کا لباس پہنا دیا گیا ہے۔

سب سے پہلے ابن رشد نے دوسرے مسئلے پر اس کی اہمیت کے لحاظ سے بحث کی ہے، اس کے بعد پہلے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو قدم عالم سے متعلق ہے، لیکن اس کی اہمیت کم کر دی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے "میرے نزدیک قدم عالم اور اس کے حدوث کے متعلق اشاعرہ متکلمین اور حکماء معتدین کے درمیان جو اختلاف چلا آ رہا ہے حقیقت میں وہ محض لفظی اختلاف ہے اور بعض قدماء کے ساتھ مخصوص ہے" ابن رشد نے اس مسئلے کی اہمیت پر زور نہیں دیا، کیونکہ وہ اس کو محض ایک لفظی اختلاف سمجھتا ہے جس کو فرانسیسی "مسو، تفاہم" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی طرفین اصل جوہر میں تو متفق ہیں البتہ عوارض کے متعلق ان میں اختلاف

پایا جاتا ہے۔ پس جو لوگ ان کے درمیان تعصیت پیدا کرنا چاہیں انہیں چاہئے کہ عوامین سے قطع نظر کر کے جوہر کی طرف رجوع ہوں اس کے بعد اس پہلے حدوث اور قدم کے اعتبار سے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں پھر قدماء کے طریقے پر زمانے کے متعلق بحث کرتے ہوئے افلاطون کے مذہب جو زمانے کے متن ہی ہونے کا قائل ہے اور تنکلیں کے مسلک کے فرق کو واضح کیا ہے۔ لیکن ارسطو اور اس کے تابعین کہتے ہیں کہ ماضی غیر متناہی ہے اسی طرح مستقبل کی حالت ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی حادث حقیقی کا وجود ہے نہ قدیم حقیقی کا، کیونکہ حادث حقیقی کا نظریہ بدہمتہ فاسد ہے۔ اور قدیم حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ اس کے بعد ابن رشد نے ایک معلم خیر کی طرح آخری ضرب لگائی ہے۔

مذہب عالم میں یا تنکلیہ بعد نہیں ہے جس کی وجہ سے ان پر کفر کا الزام لگایا جائے، کیونکہ اس قسم کے خیالات میں انتہائی بعد کا پایا جانا، یعنی ان کا آپس میں تناقض ہونا، لازمی تھا اور ممکن ہے کہ ان پیچیدہ مسائل میں جن لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان میں سے یا تو مبہمیں و ماجورین ہوں، یا غلطین و معذورین۔ چنانچہ ابو نصر صلیح نے فرمایا ہے: "اذا اجتهد الحما کو فاصاب، فله اجران، وان اخطا، فله اجر" اگر کوئی حاکم اجتہاد کرے اور اس کی رائے صحیح ہو تو اس کے لئے دو اجر ہیں، اور اگر غلطی کرے تو ایک اجر ہے، اور اس حاکم سے انفض کون حاکم ہو سکتا ہے جو وجود پر حکم لگائے، یعنی گروہ علماء سے؟

اس کے بعد دلائل ثلاثہ پر بحث شروع کی ہے، یعنی خطابیہ، جدلیہ، برہانیہ اور کہا کہ ایمان کے تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے بھی ایمان لانا جائز ہے۔ ایک ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی جس کا یہ اعتقاد ہو کہ سعادت و نجات اخروی کی کوئی اصلیت نہیں، اس عقیدہ کی صرف اس لئے تلقین کی گئی ہے کہ لوگ اپنے اجسام و حواس ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکیں۔ یہ صرف ایک حیلہ ہے انسان کے لئے اس محسوس وجود کے ماوراء کوئی اور غایت نہیں، اس کے بعد ابن رشد نے غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان پر طاعت کی ہے، کیونکہ انہوں نے اپنی کتابوں میں خطابی اور جدلی طریقے اختیار کئے ہیں۔ نیز کہتا ہے کہ غزالی نے

شریعت اور حکمت دونوں کو نقصان پہنچایا ہے گو ان کو اس کا علم نہیں ہوا، کیونکہ ان کا اصول نیک نیتی پر مبنی تھا یعنی ان کا یہ مقصد تھا کہ اس سے اہل علم کی کثرت ہوگی لیکن بجائے اہل علم کی کثرت کے اس سے خلائیوں زیادتی ہوئی اس کے نزدیک قوم کو غلطی کی تعقیص کا موقع ملا اور ایک دوسری قوم اس کی وجہ سے شریعت کی مخالفت پر آمادہ ہو گئی، ایک اور گروہ نے ان دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی، اور ممکن ہے کہ ان کی کتابوں کے مقاصد سے یہ بھی ایک ہو، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اپنی کتابوں میں کسی مذہب پر الزام لگائیں بلکہ وہ اشاعرہ کے ساتھ اشعری ہیں، صوفیاء کے ساتھ صوفی، اور فلاسفہ کے ساتھ فیلسوف ہے۔

یوما یمان اذا لقیٰ ذالقیٰ ذالعیٰ وان لقیٰ معدیا فعلان

اس کے بعد اس حکیم اندلس نے شرع کے مقصد پر خیال آرائی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت کا مقصد علم حق اور عمل حق کی تکمیل ہے۔ علم حق تو اللہ تعالیٰ اور تمام موجودات کی گماہی معرفت کو کہتے ہیں اور عمل حق ایسے افعال کے اختیار کرنے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے سعادت حاصل ہو اور ان افعال سے احتراز کیا جائے جو شقاوت کا باعث ہوں۔ ابن رشد نے لوگوں کے ایمان و شریعت کے علم کے لحاظ سے تین قسمیں کی ہیں:-

ایک تو وہ گروہ ہے جنہیں تاویل سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ لوگ خطائین سے ہیں، یہ عوام الناس کا گروہ ہے۔

دوسرے اہل تاویل جدلی ہیں یہ لوگ محض طبعی طور پر یا طبیعت اور عادت دونوں کے اثرات کے تحت جدلی ہوا کرتے ہیں۔

تیسرے اہل تاویل یقینی ہے، یہ لوگ بالطبع ہمیشہ (حکمت) کے اعتبار سے برہانی ہوتے ہیں۔

۱۔ اگر میں کسی نبی سے ملوں تو یہانی ہو جاتا ہوں،
اور صدقہ سے عطا کرتوں تو عذابی ہو جاتا ہوں،

ابن رشد کہتا ہے کہ ”وما یعلم قلوب الا اللہ“ اس قسم کی آیتیں مبہم امور کے متعلق سوال کے جواب میں نازل کی گئی ہیں جن کے سمجھنے کی جہور صلاحیت نہیں رکھتے جیسے خدائے تعالیٰ کا یہ قول ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ (اے نبی تم سے یہ لوگ روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، کہہ دو کہ روح ایک امر رب ہے اور تمہیں بہت محدود علم دیا گیا ہے) اس صورت میں یہ لازمی ہے کہ جہور کی کتابوں میں صحیح تاویلات بھی نہ بیان کریں، چہ جائے کہ فاسد تاویلات پیش کئے جائیں۔ حقیقت صحیح تاویل ایک ایسی امانت ہے جس کا حامل صرف انسان ہوا، اور دوسرے موجودات نے اس سے انکار کیا جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے ”أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَلْفَتْهُنَّ أَثْقَالَهَا“ اور ظن کیا کہ وہ اس خیال کے تحت کہ ان کی تصریح شریعات میں لازمی ہے مختلف اسلامی فرقوں کی نمود ہوئی، یہاں تک کہ بعض نے جنس کو کافر یا بدعتی قرار دیا۔ اس طرح لوگوں میں باہمی بغض و منافرت پیدا ہونے لگی، انھوں نے شرع میں رخنہ اندازی شروع کی اور عوام الناس میں تفریق پیدا کر دی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تباہی جو مسلمانوں کو لاحق ہوئی وہ محض اشاعرہ اور معتزلہ کی شرائط برہان یعنی منطق سے عدم واقفیت کی بنا پر ہے۔ اکثر اصول جن پر اشعریت نے اپنے معارف کی بنیاد رکھی ہے محض سوفسطائی ہیں، اور اس میں وہ اس درجہ تنجاؤ کر گئے ہیں کہ ان کا ایک فرقہ ان تمام لوگوں کی تکفیر کرتا ہے جو ان طریقوں کے مطابق ایمان نہ لائیں جن کو انھوں نے اپنی کتابوں میں خدائی معرفت کے لئے وضع کیا ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے قرآن پاک کی طرف حکیمانہ انداز سے توجہ کی ہے وہ کہتا ہے ”اس کتاب محترم پر نظر غائر ڈالنے سے تین طریقوں کا پتہ چلے گا، ایک وہ جن کا مقصد عامۃ الناس کی تعلیم و تعلیم ہے (یعنی خطابی) دوسرے وہ مشترک طریقے جو اکثر انسانوں کی تعلیم کے لیے پیش کیے گئے ہیں (یعنی جدلی، تیسرے خاص طریقے یعنی برہانی) اس کے بعد کہتا ہے اہل اسلام میں سب سے زیادہ دانشمند قرن اول کے لوگ تھے، کیونکہ انھوں نے ان اقوال پر عمل کر کے کامل فضیلت

اور نقوی کے مراتب حاصل کیے اور ان کی تاویل کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور جو ان کی تاویل سے واقف تھے ان کی تصریح پسند نہیں کی۔

ابن رشد نے اپنی اس عجیب کتاب کو ایک قسم کی ظرافت آمیز اعتذار دیا اور یوں پر ختم کیا ہے جس میں اس نے فلسفہ اور دین میں تطبیق پیدا کی ہے۔ وہ ایک ایسے رشتہ ازدواجی کے مشابہ ہے جس کے ذریعے دو مختلف الطبائع افراد یعنی عورت و مرد میں ضرورت کے تحت ارتباط پیدا کیا جاتا ہے، حالانکہ طبیعت، مزاج اور میلانات کے اعتبار سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک حاذق کس کی ہے جس کا شیوہ ہر امر میں صلح پسندی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے، حکمت شریعت کی رفیق اور اس کی رضاعی بہن ہے، اس لیے جو اذیت کے خود اس کے حامی اس کو پہنچاتے ہیں وہ نہایت سخت ہوتی ہے، کیونکہ یہ لوگ ان کے درمیان بغض و عداوت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت بالطبع ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے کتاب "الکشف عن مناجح الملتہ" میں کتاب فصل المقال کی تکمیل کی ہے اور اس کے بعض مسائل کو وسعت دی ہے اور چند ایسے امور پر روشنی ڈالی ہے جن سے اس نے اس سے قبل یا تو قصداً گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے، یا بحث کی تفصیل اور بعض منغامت پر طوالت پسندی کی عادت کے تحت سہواً غفلت برتی تھی؛ اس کے متعلق مقدمے میں تصریح کر دی ہے لیکن اس کی اصلی غایت مسئلہ تاویل کی تحقیق قرار دی ہے جس پر فصل المقال میں اصول و فروع پر غور و تعمق کے بغیر محض سطحی طور پر بحث کی گئی تھی۔ اس کے بعد ابن رشد نے اس زمانے کے چار مشہور فرقوں پر بحث کی ہے۔

(۱) اشاعرہ (۲) معتزلہ (۳) باطنیہ (۴) حشویہ

اور ان چاروں فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس امر پر بھی بحث کی کہ شریعت کی رو سے خدا نے تعالیٰ کے بارے میں جمہور کو کس قسم کا اعتقاد رکھنا چاہئے، وہ کہتا ہے "چوتھے فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ محض سماعت ہے۔ اس فرقے کی کند ذہنی اور بلا فہم

اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ وہ اولاً شرعیہ کو جنہیں آنحضرت صلعم نے جہور کے لیے پیش کیا ہے کچھ بھی نہ سمجھ سکے اور خدائے تعالیٰ پر محض سماع کے ذریعے ایمان لائے۔ پہلے فرقے نے عقل کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کی تصدیق کی ہے، لیکن ان کا مسلک شرع کے طریقوں کے خلاف ہے۔ ان کا طریقہ حدوث عالم کے نظریے پر مبنی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام اجزائے لایتجزی سے مرکب ہیں اور ہر جزا تجزئی، یا جوہر فرد، حادث ہے (لہذا عالم حادث ہے) اشاعر کا یہ طریقہ غیر برہانی ہے۔ اس کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کا تین تین نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ اشاعرہ کے دو طریقے ہیں جن میں سے ایک جو مشہور ہے تین مقدمات پر مشتمل ہے :- (۱) جو اہر اعراضی سے علیحدہ نہیں پائے جاسکتے (۲) اعراض حادث ہیں (۳) جو حوادث سے علیحدہ نہ ہو سکے وہ بھی لازمی طور پر حادث ہو چکا۔

ابن رشد نے ان مقدمات کی برہان منطقی کے ذریعے تردید کی ہے (صفحہ ۳۴ و ۳۵ کشف الادلہ) اور بتلایا ہے کہ یہ تمام شکوک سے یز ہیں، فن جدل کے ذریعے ان کو حل نہیں کر سکتے۔ اس لحاظ سے انہیں اللہ تعالیٰ کی معرفت کا سبدا نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ابتداء کتاب میں ابن رشد کے اس قول کا یہی مطلب ہے، "اشعری طریقے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا تین تین نہیں ہوتا"۔

یہ پہلا طریقہ ہے جو معظم اشاعرہ اور عوام الناس کا مسلک ہے اور جیسا کہ ہم نے تصریح کی ہے یہ ان دونوں طریقوں میں مشہور ہے لیکن اب اس کا فساد واضح ہو چکا۔ دوسرے طریقے کو ابوالعالی نے اپنے مشہور رسالہ نظامیہ میں مستند کیا ہے، اس طریقے کی بنیاد دو مقدمات پر ہے :-

(۱) ایک تو یہ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موجودہ حالت کے بالکل برعکس پایا جاسکتا ہے، گویا کہ اس وقت اگر کوئی منہجک شے ایک خاص جہت میں حرکت کر رہی ہے تو اس کے بالکل خلاف سمت میں بھی وہ حرکت کر سکتی ہے (ملاحظہ ہوں وہ تمام امور جو اس کے نظریے کو شامل ہیں، مثلاً جملہ قوانین طبیعیہ کے انقلاب کا امکان جیسے قانون جاذبیت

اور اس کے مثل قوانین)۔

(۲۱) ہر ممکن شے حادث ہوتی ہے اور اس کے لئے ایک محدث ہونا چاہئے، یعنی ایک ایسے فاعل کی ضرورت ہے جو دونوں ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے، یعنی اس کو موجودہ حالت میں ان تمام نظامات اور قوانین کے ساتھ پیش کرے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ ابن رشد کہتا ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ خطابی ہے جو صرف عوام الناس کو سکتا کرنے کے لئے کافی ہے، لیکن حقیقت میں یہ کاذب اور صانع کی حکمت کے منافی ہے جس نے تمام موجودات کی ایک متعین حکمت کے تحت تخلیق کی ہے، اگر انسان کان سے دیکھے اور آنکھ سے سونگھے تو پھر اس میں کونسی حکمت باقی رہ جائے گی۔ ہم کو یہ معلوم ہے کہ ابن سینا بھی ایک حد تک اس عقیدے کا حامی تھا لیکن ابن رشد ابوالمعالی کی تردید کیے بغیر نہیں رہا۔ چنانچہ اس کی رائے کے متعلق کہتا ہے کہ یہ قول حد درجہ گواہ ہے اور پھر تحقیق کے طور پر کہتا ہے کہ ”اس وقت اس شخص کے خیالات پر غور کرنے کا موقع نہیں لیکن اس (یعنی ابوالمعالی) کی اختراعات پر گفتگو کے شوق نے ہمیں اس مسئلے کے متعلق بحث کرنے پر مجبور کیا“

ابن رشد ابوالمعالی کے پہلے مقدمے کی تردید کے بعد دوسرے کی جانب متوجہ ہوا، اور کہا کہ یہ مقدمہ فی نفسہ غیر واضح ہے۔ یہ نہایت پیچیدہ مسائل سے ہے جس سے سوائے اہل صناعتہ برہان اور ان علماء کے جن کو خدا نے تعالیٰ نے اپنے علم سے مخصوص کر دیا ہے اور اس کی شہادت کو اپنی اور ملائکہ کی شہادت سے مقرون کیا ہے کوئی اور واقف نہیں۔ اس کے بعد میں السطور کہتا ہے ”اے ابوالمعالی، تو ان لوگوں میں سے نہیں ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کو اس مقدمے سے اختلاف ہے“

اس کے بعد ابن رشد نے ارادے کے متعلق چند بدیہی مقدمات پیش کیے ہیں تاکہ ان کے ذریعے قضیہ ثانیہ کی (جو ہمارے پیش نظر ہے) تنہیم ہو سکے۔ بعد ازیں ایک قطعی رائے پیش کی اور وہ یہ ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا اس لیے ارادہ قدیم یا حادث کی تصریح نہیں کی۔ بلکہ صرف اس امر کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادث موجودات کا موجب ہے اور یہ

۱۸۵

خداے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے ”انما امرنا شئ اذ اردناہ“
 ان نقول لمن فیکون (جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم
 اس کو حکم دیتے ہیں مکن، یعنی ہو جائے گا وہ چیز موجود ہو جاتی ہے) اس سے یہ
 واضح ہو گیا کہ خداے تعالیٰ کی معرفت کے لیے اشاعرہ نے جو وہ مشہور طریقہ پیش
 کیے ہیں نہ وہ نظریات یقینیہ سے ہیں نہ شریعات یقینیہ سے۔
 اس کے بعد یہ قرطبی فلسفی صوفیا کے اصول کی تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ
 ”ان کا طریقہ بلفظ نظری نہیں (طریقوں) سے ابن رشد کی مراد وہ نظریے ہیں جو
 مقدمات اور قیاسات سے مرکب ہیں) بلکہ ان کے اصول اشراقیت پر مبنی ہیں،
 ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر موجودات کی معرفت اسی وقت حاصل ہو سکتی
 ہے جب کہ ہم خواہشات نفسانی سے علیحدہ ہو کر مطلوب کی جانب کامل توجہ کریں،
 اور اکثر ظاہری دلائل شرعیہ ان کی تائید میں ہیں جیسے ”واتقوا اللہ یعلمکم اللہ“
 ابن رشد اس طریقے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ طریقہ تمام
 انسانوں کے لیے عام نہیں ہو سکتا، اگر اس کو عام قرار دیا جائے تو طریقہ نظر لوگوں
 کے لیے بے سود اور عبث ہو جائے گا حالانکہ قرآن پاک نے ”نظر“ اعتباراً طرق نظر
 متامل، اور تفکر، پر بہت کچھ زور دیا ہے۔ اس کے بعد معتزلہ کے متعلق بحث کی ہے،
 لیکن ان کے مذاہب میں غور و خوض کرنے سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ جزیرہ اندلس
 میں ان کی کوئی کتاب اس کو دستیاب نہیں ہوئی۔ اس کا خیال ہے کہ ان کا طریقہ
 اشاعرہ کے طریقوں کے مشابہ ہے۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ ابن رشد نے اس جملے
 کو احتیاط اور داناتی کی تحت لکھا ہے، کیونکہ وہ خود معتزلہ کے اصول پر بحث کرنے
 سے گریز کرنا چاہتا ہے۔ ارض اندلس تک معتزلہ کی کتابیں نہ پہنچنے سے ان کے اور
 ابن رشد کے درمیان غفلی علاقہ بالکلیہ منقطع نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ جن لوگوں نے
 معتدین اور متاخرین کی کتابوں کو اندلس کے مدرسوں، جاموں اور مسکنوں میں
 منتقل کیا، کس طرح وہ معتزلہ کی کتابوں کو منتقل کرنے سے دریغ کرتے۔ قطع نظر
 اس کے خود ان کے مخالفین یعنی اہل سنت کی کتابیں ان کے حالات، ان کی رائیں
 ان کے مختلف طریقوں کی توضیح اور ان کی تردید پر مشتمل ہیں۔

یہاں ہم ان اسباب سے قطع نظر کرتے ہیں جو ابن رشد کے لیے معتزلہ کے متذکرے سے پہلو تہی کرنے کا باعث ہوئے ہم اس وقت طریقہ شرعیہ پر جن خیالات کا اس نے اظہار کیا ہے اور جن کو وہ طریقہ شلی سے تعبیر کرتا ہے پیش کرتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ وہ طریقہ جس کی جانب قرآن پاک نے توجہ دلائی ہے اور جس کی تمام انسانوں کو دعوت دی ہے اس کا انحصار دو قسموں پر ہے۔۔۔

(۱) ایک تو خداے تعالیٰ کی اس عنایت سے واقفیت کا طریقہ جو انسان کے شامل حال ہے اور جس کی وجہ سے تمام موجودات کی تخلیق ہوئی ہے اس کو ابن رشد ”ذیل عنایت“ سے تعبیر کرتا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا ظہور جاہر اشیاء اور موجودات کے اختراع کے ضمن میں ہوتا ہے جیسے حیات جمادات اور اکات حیثہ اور عقل کا اختراع، اس کو ابن رشد نے ”ذیل اختراع“ سے موسوم کیا ہے۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ وجود صانع کے دلائل کا انحصار ان دونوں پر ہے، ولانہ العناۃ ولانہ الاختراع اور یہ دونوں خواص یعنی علماء اور عوام الناس کے طریقہ میں۔ البتہ ان دونوں معرفتوں میں تفصیل کے لحاظ سے اختلاف ہے، جمہور ابتدائی معرفت پر اکتفا کرتے ہیں اور علماء جو اس کے مدرکات پر عقلی ادراکات کا اضافہ کرتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ دہریہ کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس کو مصنوعات کا احساس ہوا لیکن اس نے ان کے مصنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کیا بلکہ ان کو بخت و اتفاق پر محمول کیا جس سے اشیاء خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔

مذکورہ صدر طریقہ سے خداے تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے بعد ابن رشد نے اس کی وحدانیت پر بحث کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے اس کا ثبوت شرعی طریقہ پر قرآنی آیتوں کے ذریعے دیا ہے، مثلاً ”لو کان فیما آلہ اللہ لفسدتا“ ”سبحانہ وتعالی عما یقولون علواً کبیراً وان من شئی الا یستجیب لہن ولاکن لا تفقہون تسبیحہم انہ کان حلیمًا غفوراً“ اگر زمین اور آسمان میں اللہ کے سوا کوئی اور معبود ہوتا تو فساد ہوتا۔ پاک ہے ذات

خداوند کی ان تمام امور سے جو یہ لوگ اس کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ ہر شے اس کی حمد میں تسبیح خواہے لیکن ہم اس تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے، تحقیق خداے تعالیٰ صاحبِ علم اور بخشنے والا ہے۔

ابنِ رشد نے اس آیت کے ذریعے اشاعرہ کی قطعی تردید کی کیونکہ یہ اس سے دلیلِ مانعیت (یعنی برہانِ تمناع) کا اتنا بنا کرتے ہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جو خود جمہور کے فہم سے ورے ہے، چہ جائے کہ اس کے ذریعے اس کے مدلول کا متیقن حاصل ہو۔ کیونکہ دلیلِ مانعیت مذکور اہلِ منطق کے نزدیک قیاسِ شرطی منفصل ہے جس کو اشاعرہ دلیلِ مبرہ و تقیم سے موسوم کرتے ہیں اور اس آیت میں جو دلیلِ بیش کی گئی ہے، مطلق میں قیاسِ شرطی منقل کے نام سے مشہور ہے اس طرح ان دونوں دلیلوں کا فرق واضح ہے۔ ابنِ رشد نے اس مسئلے کے متعلق اپنے قول کو اس عام نتیجے پر ختم کیا کہ جو شخص کلمہ ”لا الہ الا اللہ“ پر غور کرے، اور اس کے دونوں مہموں کی تصدیق کرے یعنی وجودِ باری کا اقرار اور اس کے سوا کسی دوسرے کے الہ ہونے کی نفی، اور ان کی تصدیق اس طریقے پر کرے جس کا ابھی ذکر کیا گیا تو وہ سچا مسلم ہے اور اس کا عقیدہ اسلامی ہے۔ اور جس کا عقیدہ ان دلائل پر مبنی نہ ہو، گودہ اس کلمے کی تصدیق کرے اس کو حقیقی مسلمانوں کے ساتھ محض لفظی اشتراک ہوگا۔

اس کے بعد صفاتِ الہیہ پر بحث کی ہے اور یہ ایسے اوصافِ کمال ہیں جو خود انسان میں پائے جاتے ہیں، یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔ اور کہتا ہے کہ بعض فرقے یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ صفات نفسیہ ہیں، یا معنویہ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفاتِ معنوی اور زاید بر ذات ہیں۔ پس خداے تعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ عالم ہے جو زاید بر ذات ہے۔ ابنِ رشد کہتا ہے یہی قول نصاریٰ کا ہے جو تین اقسام کے قابل ہیں، وجود، حیات، علم۔ ان میں سے ایک قائم بالذات ہے اور دوسرے اس کے ساتھ قائم ہیں۔ عرضِ قائم بالغیر ہوتا ہے اور جو ہر عرض سے جو مرکب ہو لامحالہ وہ جسم ہوگا۔ ابنِ رشد نے نصاریٰ کے عقائد کی جو توجیہ کی ہے اس میں اور خود نصاریٰ کے اصل عقیدے میں فرق یہ ہے کہ نصاریٰ کثرتِ صفات کے قابل ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ جواہر ہیں، قائم بالغیر نہیں، بلکہ بالذات قائم ہیں۔ ان قسم کے

صفات صرف دو ہیں؛ علم و حیات۔ ان کا قول ہے کہ خدائے تعالیٰ ایک حیثیت سے واحد ہے اور ایک اعتبار سے تین؛ یعنی اس کے تین ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے سچی ہے عالم ہے؛ واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان سب کا مجموعہ ایک ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے خالق کے نقائص سے منزه ہونے پر بحث کی اور اس کی تائید میں شرعی اور عقلی دلائل پیش کیے اور کہا کہ ہر فرقے نے شریعت میں خاص تاویلات کی ہیں اور سمجھا کہ شارع کی یہی مراد ہے، یہاں تک کہ اس نے شریعت کی دھجیاں اکھڑ دیں اور حقیقی معنی سے بہت دور جا پڑا جیسا کہ جب رسالت آبِ صلم نے فرمایا ہے ”ستفرق امتی علی اثنتین و سبعین فرقۃ کلہا فی النار الا واحدا“ (عقرب میری امت کے بہتر فرقے ہوں گے جن میں سے تمام دوزخی ہوں گے سوائے ایک کے) یعنی وہ فرقہ جس نے ظاہری شریعت کی اتباع کی اور کسی قسم کی تاویل نہیں کی۔ سب سے پہلے جس فرقے نے اس دوائے اعظم (یعنی ظاہری شریعت کی اتباع) میں تبدیلی پیدا کی وہ خارجی ہیں اس کے بعد معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیاء ہیں۔ بعد ازاں ابوحامد نے (یعنی غزالی جن کا ابن رشد سخت ترین دشمن تھا) اس میدان میں قدم رکھا۔ انھوں نے جمہور کے سامنے اپنی فہم کی حد تک تمام مسائل حکمت اور حکما کے خیالات کی تشریح کی۔ یہ تمام امور انھوں نے اپنی کتاب ”مقاصد“ میں پیش کئے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے کتاب تہذیب لکھی اور فلاسفہ کی تین مسائل میں تکفیر کی (جن کا اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے) اس کے بعد وہ اپنی کتاب جوابہ القرآن میں کہتے ہیں کہ ”تہذیب میں جن امور کو میں نے ثابت کیا ہے وہ محض جدی ہیں۔ تحقیقی امور کو المفسنون علی غیر اہلہ“ میں واضح کیا گیا ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ غزالی کے یہ تمام اصول غلطی پر مبنی ہیں، ہمیں چاہئے کہ شریعت کو اس کی ظاہری حیثیت پر رکھیں اور جمہور کے سامنے حکمت اور اس میں تطبیق دینے کی کوشش نہ کریں۔

اس کے بعد ابن رشد نے پانچویں مسئلے یعنی معرفت افعال کی جانب (جس میں عالم کی تخلیق، یغث انبیاء، قضاء و قدر، تحویر، تعدیل اور معاد کو ثابت کیا گیا ہے) توجہ کی۔ قارئین پر واضح ہو گا کہ یہ مسئلہ بہت اہم حیثیت رکھتا ہے،

کیونکہ اس میں ابن رشد نے مختلف مباحث و فنون پر تہمید کر کے ہوئے (جو ایک خاص مسلک، ایک اہم غایت اور ایک مسین طریق پر دلالت کرتی ہے) حیات و کون کے مسائل کو حل کیا ہے۔ عالم کی تخلیق کے متعلق کتاب ہے کہ شریعت نے عالم کی معرفت کا جو طریقہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم خدا نے تعالیٰ کا مخلوق ہے اور محض اتفاق کا نتیجہ نہیں اس مسئلے کی تشریح کے لیے شروع لے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ نہایت بسیط اور محدود مقامات پر مشتمل ہے جن کے نتائج بدیہی اور مشہور و معروف ہیں۔ ابن رشد جمہور کے سامنے ان طریقوں کے علاوہ کسی اور مسلک کو پیش کرنے سے منع کرتا ہے اور جو کوئی جمہور کی تفہیم کے لیے اس بسیط طریقے سے انحراف کرے ابن رشد کے خیال میں جاہل اور گمراہ ہے۔ شریعت نے ایک بسیط قطعی دلیل پیش کی ہے جس کی بنیاد و اصول پر ہے جن کا سب لوگ اعتراف کرتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ عالم اور اس کے تمام اجزا انسان اور تمام موجودات کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کسی خاص فعل کے مطابق ہو اور کسی مخصوص غایت کے تحت پائی جائے وہ لامحالہ مصنوع ہوگی اور اس کا ایک صانع ہونا چاہئے۔ اس قسم کا استدلال قرآن پاک میں موجود ہے جن میں سے بعض کو ابن رشد نے بطور شہادت لیا ہے جیسے ”المر یجعل الارض مہاداً والجمال اوتاداً“ (کیا ہم نے زمین کو فرش اور بہار کو میخیں نہیں بنائیں)

اس کے بعد اس آیت پر تعلیق کے طور پر کچھ عبارت لکھی ہے جس سے اس کے گردش زمین کے عدم علم کا پتا چلتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”ان الارض خلقت بصنقلہ یتاقی نالما المقام علیہا وانما لو کانت متحرکة“ (اور بشکل آخر غیر الموضع الذی فیہ او بقدر غیر هذا القدر لما امکن ان توجلا فیہا ولا ان تخلق علیہا) (زمین کی تخلیق ایک ایسی حالت میں ہوئی ہے کہ ہم اس پر بسر کر سکتے ہیں اگر وہ متحرک ہوتی یا اس شکل کے علاوہ جس پر وہ پائی جاتی ہے کسی اور ہیئت پر ہوتی یا اس کے موجودہ حجم میں کمی زیادتی ہوتی اس پر ہماری تخلیق ممکن نہ تھی) ابن رشد کا یہ قول ”وانما لو کانت متحرکة“ اس امر کا قطعی ثبوت ہے کہ وہ

زمین کے متحرک ہونے سے ناآشنا تھا اگر وہ زمین کی حرکت اور دوران سے واقف ہوتا تو اس صورت میں اس دلیل سے اس کا استدلال کس طرح ممکن تھا؟ کیا اس دلیل سے مختلف زمانوں میں عوام الناس کو تشفی ہو سکتی ہے، بالخصوص اس دور میں جب کہ مدرسی تعلیم کا معیار قرون وسطیٰ کے تمام علوم سے وسیع تر ہے؟

اس کے بعد ابن رشد نے زمین کے سکون کے ذریعے تخلیق کی حکمت پر استدلال کیا ہے۔ اس کے خیال میں خدا سے تعلق نے اپنے قول "والجبال او قنادا" کے ذریعے ان منفعتوں کی جانب تنبیہ کی ہے جو پہاڑوں کے ذریعے زمین کے سکون کی وجہ سے حاصل ہوئی ہیں، کیونکہ اگر زمین کا حجم موجودہ حجم سے کم فرض کیا جائے حتیٰ کہ پہاڑوں سے بھی کم ہو تو اس صورت میں دوسرے عناصر غلاً پانی اور ہوا کی حرکتوں سے اس میں جنبش ہوتی اور زلزلہ پیدا ہوتا اور اپنی جگہ سے الگ ہو جاتی! تاہم اس سے ابن رشد کے رتبے میں کمی نہیں ہوتی کیونکہ وہ طبیعیات یا فلکیات کا عالم نہیں تھا۔ ریاضی داں تھا بلکہ محض ایک ظنی تھا، اس لحاظ سے وہ قابلِ ملامت نہیں ٹھہرتا کیونکہ اس کا زمانہ، اس کا وطن اور اس کی زبان ان حقائق علمیہ سے ناآشنا تھی جن کا انکشاف اس کی کئی صدی بعد ہوا۔ ہم نے ان امور کا یہاں اس لیے تذکرہ کیا ہے کہ ابن رشد کی دلیل کی اہمیت کا اندازہ ہو جائے جس کو اس نے نہایت حنِ نیت سے پیش کیا ہے اور اس کو تخلیقِ عالم کے مسئلے میں جمہور کی تشفی کا ایک معیار قرار دیا ہے۔ شاید ابن رشد نے اس دلیل کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے میں جو اس آفدہ مبالغہ کیا اور جمہور کو ایسے امور کے ذریعے مطمئن کرنے میں جو ان کے ذہن میں پہلے ہی سے موجود تھے کمالِ رغبت کا اظہار کیا اس کی وجہ اس کا ایک خاص میلان تھا جس نے اس کو اشاعرہ کے طریقوں پر رد و قدح کرنے پر مجبور کیا، جن کے استدلال کی بنیاد ایسے پیچیدہ براہین پر ہوتی ہے جو عوام الناس کی عقل کی سطح سے بالا و برتر ہوتے ہیں، ابن رشد کو اس بات کا کامل اعتقاد ہے کہ عوام الناس کو کسی ایسی حقیقت کا ادراک نہیں ہو سکتا جس کی مثال محوسات میں نہ مل سکے۔

اسی اصول کے تحت ابن رشد کہتا ہے کہ جمہور کے لیے اس قسم کے آیات قرآنی جیسے "وكان عرشه على الماء" "وخلق السموات والارض"

فی ستمہ ایام نہر مستوی الی السماء وحی دھان کی مطلقاً تاویل نہ کی جانی چاہئے اور اس کی کسی اور تئیل کو استعمال نہ کیا جائے، اور جس نے اس معنی میں تبدیلی کی اس نے گویا شریعت کی حکمت کو باطل کر دیا، کیونکہ عوام سے قطع نظر علماء بھی عالم کے متعلق شرعی عقیدے کو سمجھنے سے قاصر ہیں، اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور بغیر کسی مادے کے زمانے سے ورے اس کی تخلیق ہوئی۔

پس اسی تئیل پر اکتفا کرنا چاہئے جو قرآن، تورات اور دوسری آسمانی کتابوں میں موجود ہے، اسلام میں صرف اہل کلام ہی نے شبہات کا طومار باندھا کیا، کیونکہ انہوں نے شرعی ائمہ کی ایسی تصریح کی جس کی شرع نے اجازت نہیں دی، انہوں نے نہ ظاہری شریعت کی اتباع کی جس سے سعادت اور نجات حاصل ہوتی، نہ ہی وہ اہل یقین کے مرتبے پر فائز ہو سکے جس سے ان کا ان افراد میں شمار ہوتا جنہوں نے علوم یقینیہ کی سعادت حاصل کی ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے انبیاء کی بعثت پر بحث کی ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں، ایک تو انبیاء کا ثبوت، دوسرے یہ کہ جو شخص رسالت کا مدعی ہو وہ واقعی نبی ہے اور اپنے دعوے میں جھوٹا نہیں ہے۔ ابن رشد نے کچھ منطقی اور کچھ قرآنی آیتوں سے یہ ثابت کیا کہ انبیاء کا وجود ہے اور افعال غارق عادت کا ان سے صدور ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے خوارق عادات نبی کی تصدیق پر دلیل ہوتے ہیں۔

ابن رشد مجرے کی دو قسمیں قرار دیتا ہے جن میں سے ایک معجزہ برائی ہے، یہ معجزہ اس صفت کے مناسب نہیں ہوتا جس کی وجہ سے بنی آدم کو نبی کہتے ہیں، اور معجزہ برائی کے ذریعے صرف عوام الناس کو یقین حاصل ہوتا ہے، اور نبوت کے مناسب معجزے کے ذریعے عوام اور علماء دونوں کو تصدیق حاصل ہوتی ہے، کیونکہ وہ شکوک و اعتراضات جو معجزہ برائی پر ابن رشد نے وارد کئے ہیں

محام ان سے نا آشنا ہیں، لیکن شریعت پر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ اس کا دھوکہ و اعتماد معجزہ مناسب پر ہے نہ کہ معجزہ برائی پر۔

اس کے بعد ابن رشد نے تمیز کے مسئلے کی جانب توجہ کی ہے یعنی مسئلہ قضا و قدر۔ سب سے پہلے اس نے اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسئلہ شریعت کے اہم مسائل سے ہے، کیونکہ اس کے سمعی اور عقلی دلائل میں تقارض پایا جاتا ہے۔ قرآن میں بعض ایسی آیتیں ہیں جو عمومی طور پر اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر شے خدا کی قدرت کے تحت ہے، اور انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، اور بعض ایسی آیتیں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور وہ مجبور نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے پر حجتی حدیثیں ہیں وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔ اس مسئلے میں مسلمانوں کے دو فرقے ہو گئے ہیں۔ پہلے گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کا اکتساب اس کے گناہ اور نیکی کا سبب ہے جس کے تحت اس پر عذاب و ثواب مرتب ہوتا ہے، اور یہ معتزلہ ہیں۔ دوسرے فرقے کا یہ مسلک ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، اور یہ جبریہ ہیں۔ اشاعرہ نے درمیانی طریقہ اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان کے لئے کسب ہے، لیکن اس کا یہ اکتساب اور جس چیز کا اکتساب کیا جاتا ہے یہ دونوں خدا کے مخلوق ہیں۔

ابن رشد ان تینوں فرقوں کی رائے پر تنقید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے شرع کا مقصد مسموع اور معقول میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی غایت یہ ہے کہ ایک متوسط طریقے سے ان دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے اور اس مسئلے میں یہی پسندیدہ طریقہ ہے اس لئے کہ یہ امر واضح ہے کہ خدائے تعالیٰ نے ہم میں چند قوتیں ودیعت کی ہیں جن کے ذریعے ہم متفاد اشیاء کا اکتساب کرتے ہیں۔ چونکہ ان اشیاء کا اکتساب اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ خارجی اسباب جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے مسخر کیا ہے ہمارے

ہواتی نہ ہو جائیں، اور تمام موافقات بھی رفع نہ ہو جائیں، پس وہ افعال جو ہم سے منسوب ہوتے ہیں، ان کی تکمیل دو امور کے ذریعے ہوتی ہے؛ ایک تو خود ہمارے ارادے کو اس میں دخل ہے، دوسرے ان افعال سے ان کی مطابقت ضروری ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں جن کو ہم تضاد و قدر سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۱ البتہ خارجی افعال مقتضائے حال کے مطابق ہمارے ان افعال کی یا تو تکمیل کرتے ہیں جن کا ہم قصد کرتے ہیں، یا ان کے سدراہ ہوتے ہیں اور یہی سبب ہے جو ہم کو دو متقابل مینے مختلف چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے (یہاں ابن رشد نے علم نفس پر قدیم اصول کے تحت بحث کی ہے): ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعے ہم پر عارض ہوتی ہے جو ہم سے خارج ہیں، مثلاً ہم کو خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر اختیاری ہوگی، اور ہم اس چیز کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اسی طرح خارج سے کوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے پیش کی جائے تو ہم اس سے بالاضطرار متنفر ہوں گے اور گریز اختیار کریں گے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے مقید و مربوط ہے (یہاں ابن رشد مذہب جبریت (ڈیٹرمینزم) (Determinism) کی تشریح کرتا ہے۔ نیز اس کے ان تاثرات کو بھی واضح کرتا ہے جو انسانی افعال پر مرتب ہوتے ہیں) وہ کہتا ہے: ”چونکہ خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے اس لئے لازمی ہے کہ ہمارے افعال ایک محدود نظام کے تحت ہوں۔ اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے جو ہمارے جسم میں ہیں۔ اس طرح وہ نظام جو ان داخلی اور خارجی اسباب پر

مسلک ہے اور ناقابل حل ہے، قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو خدا نے اپنے بندوں کے لئے لکھ دیا ہے، وہ لوح محفوظ ہے، اور اللہ تعالیٰ کو جو ان اسباب کا علم ہے وہ ان کے وجود کی علت ہے اور اس کا علم فیہی علم ہے جو اسی حد تک محدود ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے ظلم و عدل پر بحث شروع کی، اور یہ چوتھا مسئلہ ہے اور جیسا کہ ہر مسئلے کی ابتدا میں اس کی عادت ہے اشعارہ کے ان خیالات کی جو، جو ر و عدل سے متعلق ہیں، تردید شروع کی اور کہا کہ اس مسئلے میں ان کی رائے نہایت مہمل ہے، کیونکہ انھوں نے خدا اور انسان میں امتیاز کیا ہے، اور کہتے ہیں کہ انسان کے افعال تو عدل و ظلم سے متصف ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ شرع سے مکلف ہے اور ایسی ہستی جو مکلف نہیں ہے اور نہ شرع کے حدود میں داخل ہے، اس کے کسی فعل پر ظلم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے کل افعال سرتاپا عدل ہیں۔ یہ قول فی حد ذاتہ باطل صحیح ہے کیونکہ افعال بہ حیثیت افعال ہونے کے شرعی قیود سے مجرور ہو کر ان پر نہ ظلم کا اطلاق درست ہو سکتا ہے نہ عدل کا۔ اس کے قطع نظر افعال پر حکم لگاتے وقت ان پر مختلف نقاط نظر سے غور کیا جانا چاہئے، یعنی ان کے مقتضیات حدود مثلاً زمان و مکان، سبب، علت، اثر وغیرہ کا لحاظ رکھا جانا چاہئے۔ لیکن ابن رشد نے اشعارہ پر ان کی اس رائے کی بنا پر ایک قیامت ڈھادی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ابن رشد اس بحث میں قایم نہیں رہ سکا جب تک کہ اس نے تاویل کا راستہ اختیار نہیں کیا، حالانکہ اس طریقے سے خود اس ہی نے روکا ہے اور اسی بنا پر دیگر اہل مذاہب کی خدمت کی ہے۔ اس نے یہ اصول اس وقت اختیار کیا جب کہ اس نے ایسی قرآنی آیتوں کو جن میں بہ ظاہر تناقض پایا جاتا ہے بہ طور شہادت پیش کیا، اور کہتا ہے: ”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مسئلے پر ان متعارض آیتوں کو پیش کرنے میں کیا مصلحت تھی جس سے تاویل کی ضرورت لاحق ہوئی حالانکہ تم خود ہر جگہ تاویل کے مخالف ہو تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مجبور کے

فہم کے مطابق اس مسئلے کی تشریح کے لئے اس تاویل پر مجبور ہونا پڑا اور اسی قدر کافی ہے۔

پانچواں مسئلہ معاد سے متعلق ہے۔ اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں لیکن جن تمثلات کے ذریعے جمہور کو اس فیہی حالت کی تقسیم کی گئی ہے ان کے متعلق اختلافات ہیں۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے، یعنی صرف نفوس کے لئے، اور بعض کے عقیدے کی رو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اسلامیہ کے پیش نظریہ امر تھا کہ محسوس تمثیل کے ذریعے عوام الناس کی کافی تقسیم ہو سکتی ہے اور محسوس عذاب و ثواب سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں اس لئے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نیک ارواح کو ایسے اجساد میں لوٹائے گا جن میں وہ ہر وقت انتہائی آرام محسوس کریں گے، یہی جنت کی مثال ہے۔ اسی طرح شقی نفوس کو ایسے اجسام دے دیے جائیں گے جن میں وہ ہمیشہ انتہائی اذیت محسوس کریں گے اور یہ دوزخ کا تمثیل ہے۔

تمام شریعتوں کا اس امر پر توافق ہے کہ مرنے کے بعد نفوس پر خاص حالات طاری ہوں گے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ اس مسئلے میں مسلمانوں کے تین فرقے ہو گئے ہیں اور ان تینوں میں سے بعض پھر دو گروہ پر منقسم ہیں اس مسئلے میں تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ہر انسان کو اسی حد تک عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ جس حد تک اس کے فہم کی رسائی ہو البتہ ایسی تحقیق سے احتراز کیا جائے جس سے اصل ہی باطل ہو جائے، یعنی اس کے وجود کا مطلقاً انکار کیا جائے اس قسم کا عقیدہ کفر کو مستلزم ہوتا ہے۔ ان تمام امور کی بنیاد نفس کے بقا پر ہے، یا اس کی جانب تنبیہ کی گئی ہے۔

یہاں ابن رشد کی بحث کا اختتام ہوتا ہے۔ ہم نے اس کے تمام اہم اجزاء پر روشنی ڈالی ہے اور بعد امکان اس وسیع النظر دور رس حکیم کے نقیب العین کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

تہافتہ الفلاسفہ و

تہافتہ التہافتہ

۱۹۳

ان دونوں کتابوں کو تاریخ فلسفہ عربی میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی تہافتہ الفلاسفہ ہے جو ابو حامد محمد بن محمد الغزالی کی تالیف ہے۔ اس کتاب اور کتاب احیاء علوم الدین کی وجہ سے غزالی کے انصار و مدینے انھیں "امام" اور "حجتہ الاسلام" کا لقب دیا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی ذات کو عقاید اسلامیہ کی مدافعت اور شریعت کی حمایت میں وقف کر دیا، اور تمام فلسفیوں اور ان کے فلسفے کا مقابلہ کیا جو حکمائے یونان (جنھیں قدمائے یونان کہا جاتا ہے) سے لے کر ابن سینا تک (جو غزالی کے زمانے میں اس سلسلے کا آخری فلسفی سمجھا جاتا تھا) گزرے ہیں۔ اس وقت اس کتاب پر تقریظ یا تنقید کی حیثیت سے کسی قسم کی بحث کا موقع نہیں۔ غزالی کی تالیفات اور حالات کی تحقیق اور ان کے تعلیمات کی تفصیل کے ضمن میں اس پر روشنی ڈالی جائے گی۔ تہافتہ التہافتہ، تہافتہ کی تردید ہے جس کو ابن رشد کے قلم نے اس کتاب کی تالیف کے تقریباً سو برس بعد مدون کیا۔ فلسفے اور فلاسفہ سے ابن رشد کو وہی نسبت ہے جو غزالی کو شریعت سے، یعنی اس نے اپنی زندگی کو حکماء کی حمایت اور مدافعت کے لئے (جو یونان کے ابتدائی دور سے اپنے زمانے تک یعنی غزالی کی وفات کے تقریباً ایک صدی بعد تک گزرے ہیں) وقف کر دیا۔

غزالی نے چھٹی صدی کی ابتدا میں وفات پائی اور ابن رشد کا انتقال اس کے اختتام پر ہوا۔ پس اس کے لئے "حجتہ التہافتہ والحکماء" کا لقب ہوزوں ہے، جیسا کہ غزالی کو "حجتہ الاسلام" کہنا سزاوار ہے کیونکہ کتاب تہافتہ نے تقریباً

ایک صدی تک فلسفے اور حریت فکری پر لگاتار حملے کئے، حکما کے عقول کو کمزور قرار دیا، ان کی تکفیر کی، ان کو ملعون اور عذاب ووزخ کا مستحق ٹھہرایا۔ نیز انھیں مخلوق کی بدظنی اور خالق کے غضب کا نشانہ بنایا۔ مشرقی اور مغرب کے فلاسفہ میں سے کسی نے بھی اس کتاب کی تردید نہیں کی، نہ اس کے بعض ان الزامات کو غلط قرار دیا جو تمام فلسفے کے لئے ذلت و رسوائی کا باعث تھے۔ ابن رشد نے اس کتاب پر تنقید سے اپنے عاشقِ حکمت اسلافِ اساتذہ، تلامذہ اور اقربا کے اس داغ کو دور کر دیا جس میں دوسرے بالکل ناکام رہے تھے۔ اس نے فلسفے میں از سر نو روح پھونکی اور اس کی شان و شوکت اور زیبائش کو تازہ کر دیا جب کہ غزالی نے اس کے قلب کو بھروح اور روح کو فرسودہ کر دیا تھا۔ تہافتہ الفلاسفہ پر ایک مختصر مقدمہ پیش کرنے کے بعد جس سے اس کتاب کے نام اور اس کی تالیف کی غرض کی توضیح ہو جائے گی۔ ہم تہافتہ التہافتہ پر اپنے خیالات کا اظہار کریں گے۔

۱۹۴

کتاب کا نام اور اس کی غایت

غزالی فرماتے ہیں: میں نے اس کتاب کی ابتدا اس لئے کی ہے کہ اس کے ذریعے قدیم فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے عقیدے کی کمزوری اور الہیات میں ان کے خیالات کا تناقض واضح ہو جائے، نیز ان کے مذہب کی خرابیوں اور اس کے ان نقائص پر روشنی ڈالی جائے جو حقیقت عقلا کے نزدیک مضحکہ خیز اور اذکیا کے لئے موجب عبرت ہیں، میری مراد ان کے ان مختلف عقائد اور خیالات سے ہے جس میں فلاسفہ جمہور اور عوام الناس سے جدا و ممتاز ہیں۔“

قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف غزالی کا مقصد

غزالی کا اصول یہ ہے کہ فلاسفہ کے مذہب کی بعینہ تشریح کی جائے تاکہ تقلید پرست ملحدین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اوائل و اواخر سے جو نامور افراد گزرے ہیں وہ سب اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے تھے۔ اس وقت ہر اس شخص پر (جو یہ سمجھتا ہے کہ تقلید کفر اختیار کرنا ذکاوت طبع اور روشن رائی پر دلالت کرتا ہے) واضح ہو جائے گا کہ وہ اکابر فلاسفہ اور مشاہیر جن کی وہ تقلید کرتا تھا، انکار شرایع کے الزام سے مبرا ہیں، بلکہ یہ لوگ خدا پر ایمان رکھتے تھے اور انبیاء کی تصدیق کرتے تھے لیکن بعض اصول کی تفصیل میں ان سے لغزش ہو گئی، چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور اوروں کو بھی گمراہ کر دیا۔

کتاب تہافتہ کی تدوین کے اسباب

غزالی فرماتے ہیں کہ انھوں نے ایک ایسے گروہ کو دیکھا جو اپنے معمول پر محض ذکاوت کے ذریعے امتیاز حاصل کرتے تھے۔ ان کو اسلامی فرقوں سے کوئی واسطہ تھا نہ عبادت سے کوئی سروکار، وہ شعائر اسلام کی تحقیر کرتے تھے اور انھوں نے تمام قیود شریعت سے آزادی حاصل کر لی تھی۔ ان کے کفر کا صرف یہی سبب تھا کہ چند لغو باتیں ان کے کان میں بیگی تھیں۔ انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو، تالیس وغیرہ کے دہشت انگیز نام سن پائے تھے، نیز ان کے متبعین کے ذریعے انھیں ان فلاسفہ کے عقول کی تعریف اور ان کے مختلف علوم (جیسے ہندسہ، منطقی، طبیعیات، الہیات) میں تجربہ و ان کی کمال ذکاوت کے متعلق بہت کچھ واقفیت

حاصل ہو گئی تھی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ باوجود اپنی کمال دانشمندی اور اعلیٰ فضیلت کے مذہب اور شریعتوں کے منکر ہیں اور مذاہب کے تفصیلی امور کے قائل نہیں۔ ان کے خیال کی رو سے یہ تمام شرائع انسان کے ایجاد کردہ ہیں اور محض جھوٹ اور فریب کا مجموعہ ہیں۔ جب وہ لوگ جو محض دانشمندی کے لحاظ سے ہمسروں میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے ان کے اس قسم کے خیالات سے آشنا ہوئے اور فلاسفہ کے ان اعتقادات کو اپنے طبعی میلانات کے مطابق پایا تو انہوں نے خود کو عقائد کفر سے آراستہ کر لیا اور اپنے زعم میں خود کو ففلا کے گروہ میں شمار کرنے لگے۔ جمہور کی امداد سے بے نیاز ہو گئے اور آبا و اجداد کے عقائد کو اپنے لئے ننگ و عار سمجھنے لگے۔

غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا

غزالی نے ابتدا ہی میں فرمایا ہے کہ وہ صرف اس فلسفی کی رائے کے تناقض کے اظہار پر اکتفا کریں گے جو تمام حکما کا پیشرو، فیلسوف مطلق اور معلم اول ہے، یعنی ارسطو۔ کیونکہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق اس نے ان کے تمام علوم کو ترتیب دیا، اور ان کے خیالات میں کاٹ چھانٹ کی اور ان کے خیالات کا لب لباب پیش کیا، اور اپنے تمام پیشرو فلاسفہ، یہاں تک کہ اپنے استاد کی بھی تردید کی جس کو انہوں نے افلاطون الہی کا لقب دیا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزالی نے محض ارسطو پر اکتفا نہیں کیا جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے، بلکہ تمام فلاسفہ کے خیالات کو بھی شامل کر لیا۔

فلاسفہ کے علوم

غزالی نے لکھا ہے کہ ”ان کی بحث الہیات کے مسائل تک محدود رہے گی

کیونکہ حساب، ہندسہ اور منطق کے علوم میں تنقید کی گنجائش نہیں۔ فلاسفہ نے حسابی اور منطقی علوم کے ضمن میں اپنے علوم الہیہ کی صداقت پر استدلال کیا ہے اور ان دلائل کے ذریعے ضعیف العقل افراد کو دھوکا دیا ہے۔ اگر ان کے حسابی اور منطقی علوم کی طرح ان کے علوم الہیہ کے دلائل بھی قطعی اور یقینی ہوتے تو ان علوم میں ان کا کوئی اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ حسابی علوم میں انھوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ ”طبی طور پر غزالی ان مسائل کی تردید نہیں کر سکتے تھے کیونکہ وہ حسابی اور منطقی علوم کی صحت کے قائل ہیں۔

فلاسفۃ اسلام

غزالی فرماتے ہیں: ”ارسطو کی کتابوں کے شارحین نے جو بھی اپنا کلام پیش کیا ہے وہ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں، اس کی تشریح اور تاویل ضروری ہے، کیونکہ اس سے بھی باہمی اختلافات رونما ہوئے ہیں۔ اسلامی متفلسفین میں نقل اور تحقیق کے اعتبار سے سب سے بہتر ابونصر فارابی اور ابن سینا ہیں۔ یہاں ہم ان گمراہ ائمہ کے مذاہب میں سے جو کچھ کہ انھوں نے اختیار کیا اور صحیح سمجھا ہے، اس کی تردید پر اکتفا کریں گے۔ اس طرح ہم یہاں فلاسفہ کی تردید صرف انھی مترجمین (فارابی و ابن سینا) کی شرح کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

ان شش مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے

۱۹۶

فلاسفہ کے تناقض کو ظاہر کیا ہے

(۱) ازلیتِ عالم کے متعلق فلاسفہ کا مذہب۔

- (۲) ابدیتِ عالم کے متعلق ان کا مذہب۔
 (۳) ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے اور عالم اس کی صنعت ہے۔
 (۴) صانع کے اثبات میں ان کا معجز۔
 (۵) دواۓ کے محال ہونے پر دلیل پیش کرنے سے ان کا قاصر رہنا۔
 (۶) اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کے متعلق ان کا مذہب۔
 (۷) ان کا یہ قول کہ اول (اللہ) کی ذات جس اور فعل پر تقسیم نہیں ہوتی۔
 (۸) ان کا یہ قول کہ اول ایک بسیط ہستی ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں۔
 (۹) اول کو غیر جسمانی ثابت کرنے میں ان کا معجز۔
 (۱۰) دہریت کا عقیدہ اور صانع کے وجود کی نفی فلاسفہ کے مذہب کو لازم ہے۔
 (۱۱) اس امر کو ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اول یعنی صانع عالم کو اپنے غیر کا علم ہے۔
 (۱۲) اس قول کے ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اول یعنی صانع عالم کو اپنی ذات کا علم ہے۔
 (۱۳) ان کا یہ قول کہ اول کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔
 (۱۴) ان کا یہ قول کہ آسمان ایک متحرک بالارادہ حیوان ہے۔
 (۱۵) اس غرض کی تصریح جو متحرک سما رہے۔
 (۱۶) ان کا یہ قول کہ آسمانی نفوس کو اس عالم میں جزئیات حادثہ کا علم ہوتا ہے۔
 (۱۷) ان کا یہ قول کہ خرقِ عادت محال ہے۔
 (۱۸) ان کا اپنے اس قول پر عقلی دلیل پیش کرنے سے قاصر رہنا کہ انسانی نفس ایک جوہر قائم بنفسہ ہے۔ نہ وہ جسم ہے نہ عرض۔
 (۱۹) ان کا یہ قول کہ نفس بشریہ کافنا ہونا محال ہے۔
 (۲۰) ان کا بحث، حشر اجساد، اور جنت و دوزخ کی جسمانی لذتوں

اور تکلیفوں سے انکار کرنا۔

اگر کوئی شخص ان مباحث کا بغور مطالعہ کرے تو اس پر واضح ہوگا کہ یہ میں مسائل اسلامی فرقوں اور دیگر اہل مذہب کے تمام طبعی اور الہیاتی علوم پر مشتمل ہیں خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، سوائے ان چند مسائل کے جن کا قائل ہونا مفکرین کے جہل کے مترادف ہے جیسے کہ مسائل ۱۳، ۱۵، ۱۶۔

اب رہے ریاضی کے مسائل، ان کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اور نہ اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ منطق، معقولات میں غور و فکر کا ایک آلہ ہے۔ اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جو اہمیت رکھتا ہو اس کے بعد غرائی نے ان مسائل کی توضیح کی ہے اور اپنے ایک خاص طریقے اور خیال کے تحت ان کی تنقیص کی ہے اور اس کے لئے نئے شمار دلائل، مسائل، بیانات، مسالک طرق اصول و فروع، مقامات و اعتراضات پیش کئے ہیں، اور اپنی اس عجیب کتاب کو اس قول پر ختم کیا کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تم نے ان لوگوں کے مذہب کی توضیح و فہم کر دی، لیکن کیا تم ان کے ہم عقیدہ لوگوں کے کفر کا حکم لگاتے ہو اور انھیں واجب القتل قرار دیتے ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان میں مسئلوں میں ان کی تکفیر کریں گے۔

(۱) مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ تمام جواہر قدیم ہیں۔
(۲) ان کا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کو اشخاص کے جزئیات حادثہ کا علم نہیں ہوتا۔

(۳) ان کا اجساد کی بعثت اور حشر کا انکار کرنا۔

یہ تینوں مسائل اسلامی اصول کے منافی ہیں۔ ان کا معتقد انبیاء کو دروغ گو قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انھوں نے تمام احکام عامۃ الناس کی تفہیم کے لئے مصلحت کے تحت بیان کئے ہیں۔ اسلامی فرقوں میں کوئی بھی اس قسم کا عقیدہ نہیں رکھتا۔ ان تینوں مسئلوں کے علاوہ جو کچھ انھوں نے صفات الہیہ اور توحید کے عقیدے میں تصرف کیا ہے ان کا مذہب معتزلہ کے مذہب سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ اسی طرح اسباب طبعی کے تلازم میں ان کا وہی مذہب ہے

جس کی معتزلہ نے تولد کے مسئلے میں توضیح کی ہے۔
 فلاسفہ کے جو عقائد ہم نے بیان کئے ہیں ان سے (سوائے مذکورہ بالا
 تین اصول کے) بعض اسلامی فرقے متفق ہیں۔ پس جو کوئی اسلامی فرقوں سے
 اہل بدعت کو کافر قرار دیتا ہے وہ ان کو بھی کافر کہتا ہے، اور جو تکفیر میں
 توقف کرتا ہے وہ صرف ان تین مسائل میں تو انہیں ضرور کافر قرار دے گا۔
 اس وقت ہم اہل بدعت کی تکفیر کے متعلق کہہ دے کہ جس حد تک جائز ہے، یا
 ناجائز ہے، غور کرنا نہیں چاہتے، کیونکہ یہ اس کتاب کے اصل مقصد کے
 منافی ہو گا، اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اس آخری نتیجے کا اظہار اس
 ۱۹۸ ہانگ دہل کے ساتھ نہیں کیا گیا جس سے غزالی نے اپنی کتاب کی ابتدا کی تھی۔
 شروع ہی میں اس کتاب کے پڑھنے والوں کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزالی عنقریب
 زمین چیر دیں گے، پہاڑ کی چوٹیوں تک پہنچ جائیں گے اور حکما کے فلسفے کی
 بنیاد ہی تو مہدم کر دیں گے، اور اگر دپول کی عمارت کا ایک پتھر بھی باقی
 نہیں چھوڑیں گے (یہ وہ عالیشان عمارت ہے جس کو تدمار نے حکمت کے
 دیوتا منروا کے عبادت کے لئے بنایا تھا)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی تمہید بالمدافع کے طریقے سے واقف تھے
 کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمے میں ایسے پراثر الفاظ اور جملے استعمال
 کئے جس سے ان کے مخالفین کے دل میں ایک رعب قائم ہو گیا، اس کے بعد
 منطقی شبہات کے انداز میں مسائل فلسفہ پر مناقشہ شروع کیا جس میں ہر وقت
 انہوں نے مذہبی عبارتوں کو اپنے قول کی تائید میں پیش کیا ہے، اور جو ان پر
 ایمان نہ لائے اس کو کافر قرار دیا ہے۔ اس طرح وہ ہر جگہ فلاسفہ پر لعنت
 بھیجتے، ان کو گالیاں دیتے اور ان کی تحقیر کرتے ہیں اور ان سے اور ان کے
 کفر سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں!

ہر حال غزالی نے اس طریقے سے سب و شتم کیا ہے کہ جس سے
 علیم الطبع شخص بھی غصبناک ہو جائے اور عجلت پسند آدمی تو ان سے فوراً
 بدظن ہو جائے۔ بالخصوص اس وقت جب وہ فلاسفہ سے ان کے علوم کے

اصول میں اس طرح مناقشہ کرتے ہیں گویا کہ وہ انھیں میں سے ہیں اور ان سے
 بخوبی واقف ہیں، اور ان کے سارے اسرار سے آگاہ ہیں۔ پھر اپنی
 تصانیف میں ان پر سخت حملے کرتے ہیں۔ یہی وہ بات ہے جس سے بے لوث
 قارئین غزالی سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ گو اس میں شک نہیں کہ وہ ایک
 زبردست شخصیت رکھتے ہیں اور مشرق میں فکر بشری کے ائمہ سے ہیں۔
 یہ عجیب بات ہے کہ غزالی نے ابتدا میں حکما کی تردید کا جو سبب انداز
 اختیار کیا تھا اس کی انتہا ایک بسیط خاتے پر ہوئی جو ان کے اہم مباحث پر
 مشتمل ہے اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے کہ غزالی نے فلاسفہ کی بیس مسائل میں
 تکفیر کی ہے اور ارسطو سے ابن سینا تک تمام مفکرین کی تکفیر کی ہے، ان کے
 نقائص واضح کئے ہیں ان کے اختلاف و تناقض کو ظاہر کیا ہے۔ اس کے بعد
 انھوں نے بیس مسائل میں سے صرف تین کی تردید پر اکتفا کیا۔ اگر ان کی
 اصلی غایت ان تین مسائل ہی میں فلاسفہ کی تکفیر ہوتی تو وہ ان ہی تین پر
 اکتفا کرتے اور دوسرے مسائل سے بحث نہیں کرتے۔ لیکن غزالی کی حالت
 ایک ایسے مشہور پہلوان کی سی ہے جو میدان میں صرف اس لئے اترتا ہے کہ
 اپنے مخالف کو ایسی جسمانی حرکت کے ذریعے عاجز کر دے جو کمال مہارت
 اور دانائی کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب اس کا حریف اس کے داؤں کا
 جواب دیتا ہے تو وہ اس کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی
 خفیت کا اظہار کرنے لگتا ہے، یہاں تک کہ اس کا حریف اس کے بیس داؤں میں سے
 سترہ کا جواب دے دیتا ہے، اس وقت وہ میدان نبرد سے باہر نکل
 آتا ہے اور ایک ایسی دہشتناک آواز سے جس سے عوام الناس لرزہ بر اندام
 ہو جائیں، چلا کر کہتا ہے: میرے دوست! میں نے تم پر اپنا کمال ظاہر
 کر دیا، حقیقت تو یہ ہے کہ میں اور میرا حریف سوائے مین داؤں کے
 دوسری تمام چیزوں میں بالکل متفق ہیں، اگر مزید غور و خوض کا موقع دستیاب ہو تو
 ہم ان میں بھی متفق ہو جائیں گے! اس ضروری مقدمے کے بعد ہم ابن رشد پر بحث کرتے ہیں جو

غزالی کا مخالف ہمسرا اور رفیق غالب ہے جس نے فلسفیانہ فکر کے میدان میں غزالی کو پچھاڑا ہے۔

ابن رشد کی کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں ان میں ایک خاص ترتیب تقسیم، تجویب ہے جو علم حدیث کی تالیف کے اصول پر منطبق ہوتی ہے۔ البتہ کتاب تہافت الہتہاذ میں جس پر اب ہم بحث کریں گے، غزالی کی تہافت الفلاسفہ کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ پہلے وہ متن کے چند جملے پیش کرتا ہے، ساتھ ہی ان کی تردید بھی کرتا جاتا ہے۔ اس طرح اس نے بہت سے حصے کا اقتباس کیا لیکن بعد میں غور کیا کہ اس طریقے سے ایک کتاب میں دو کتابوں کی تدوین ہوتی ہے جو موجب طوالت و زحمت ہے، اس لئے وہ غزالی کے چند ابتدائی جملوں کے اقتباس پر اکتفا کرتا ہے اور اس کو الٰہی قول لکھ دیا یا الٰہی انھو یا قال ابو حامد پر ختم کرتا ہے۔ اس طرح قارئین کو دو کتابیں پڑھنی پڑتی ہیں، ایک تو غزالی کا کلام، دوسری ابن رشد کی تردید۔

لیکن اس مقصد کے حصول میں ہم کو بہت سی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابن رشد کھفوں یا کسی خاص حصے کا حوالہ نہیں دیتا کیونکہ اس کے زمانے میں ان کی کوئی معین تعداد نہیں تھی، مختلف نسخے کتابت اور شکل کے لحاظ سے یکساں نہ تھے تاکہ اس کا نسخہ جمہور کے دیگر نسخوں پر منطبق ہو سکے۔ ایک اور دشواری یہ ہے کہ جس مشرقی شخص نے ان دونوں کتابوں کو طبع کیا ہے اس نے انھیں ایک ہی جلد میں شایع کر دیا ہے، ان سے مستفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پڑھنے سے قبل ان دونوں کو علیحدہ کر لیں۔ اس پر طرفہ یہ ہے کہ یا تو طبع، یا عدم ذوق کی وجہ سے ناشر نے ان دونوں کتابوں کے ساتھ ایک اور کتاب حاشیہ پر لکھ مارا ہے (جو یا تو خواجہ زادہ کی تالیف ہے، یا علمائے روم میں سے کسی عالم کی، گو بلاشبہ یہ شخص اسلامی مشرق کے زمانہ انحطاط کے علمائے سے ہے) لیکن اس کتاب کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس رومی عالم نے غزالی اور ابن رشد کے مختلف فیہ مسائل میں محاکمے کا قصد کیا ہے صرف یہی چیز اس کی کم فہمی کے

ثبوت کے لئے کافی ہے کیونکہ ان دونوں کے خیالات میں تحکیم و تطبیق محالات سے ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی فکر، عقیدے، رائے اور طریقے کے اعتبار سے دوسرے کے بالکل مخالف ہے۔

اس اعتبار سے کتاب تہافت موجودہ زمانے میں ایک ایسے مجموعے کی حیثیت رکھتی ہے جو نباتی و راقی پر لکھا ہوا ہو جس کے حروف بحدے اور صفحات گنجان ہوں، اور جس کے مطالعے سے نہایت بلند ہمت حکمت کے دل دادہ قارئین بھی گھبرا اٹھیں۔ بلاشبہ عربی فلسفے کی کتابوں اور یورپ کی ان کی مماثل کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو اس سے صاف طور پر اس امر پر روشنی پڑے گی کہ ہمارے عقول اور قلوب میں حکمت کا کیا مرتبہ ہے، بلکہ اس سے دنیا میں ہمارے عقلی مرتبے کا بھی پتا چل سکتا ہے۔

البتہ ایک دوسرے اعتبار سے کتاب تہافت التہافت کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں ایک فلسفی فلسفے کی مداخلت کرتا ہے، اور ہماری نظر میں یہ ایک زبردست مداخلت ہے جو ایک عظیم الشان عربی مسلم فلسفی نے ایک دوسرے عظیم الشان شرعی مسلم مفکر کے خلاف پیش کی ہے۔

اس کتاب میں ابن رشد کی حیثیت ایک ایسے فلسفی کی سی ہے جو فلسفے کے تمام ادوار سے واقف ہو، اور یونان اور عرب کے قدیم و جدید اہل فکر کی کتابوں پر عبور رکھتا ہو۔ وہ فلسفے کی ایک ایسے شخص کی طرح مداخلت کرتا ہے جو نہایت پر وقار اور مستقل مزاج ہو، اور جو دشمن کی افترا پر دازی سے طیش میں نہ آئے، نہ بدینیتی اس کو ایسے اقوال پر مجبور کرے جو عقل کے شایان شان نہ ہوں، اسی طرح دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کی خواہش اس کو مخالف کی توہین پر نہ اُکسائے، اور نہ قدیم فلسفے کی حمایت کا شوق اسے ان فلاسفہ کو ایسے رنگ میں پیش کرنے پر آمادہ کرے جو نفس الامر کے خلاف ہو۔ یہ امر واضح ہے کہ یونانیوں کے بعد جو مشاہیر فلاسفہ گزرے ہیں ان میں سے وہ کسی کا بھی احترام نہیں کرتا، نہ خود یونانیوں میں ارسطو کے ماقبل اور مابعد کے فلسفیوں سے اس کے نزدیک کوئی واجب الاحترام ہے۔

وہ ابن سینا، اور فارابی کے حقوق کو نظر انداز نہیں کرتا، البتہ ان کے احوال کی صحیح جانچ کرتا ہے۔ اسی طرح غزالی پر بے جا طعن و تشنیع نہیں کرتا بلکہ اکثر اس کی تنقید حکمت و دور اندیشی پر مبنی ہوتی ہے۔

ابن رشد متعدد مواقع پر لکھتا ہے کہ قال ابو حامد رحمہ اللہ رحمۃ اللہ علیہ لیکن چند خاص موقعوں پر غزالی کی غلطیوں کو لغزش پر محمول نہیں کرتا بلکہ ان کو ان کے خاص طریقے پر مبنی قرار دیتا ہے، مثلاً وہ ان کے متعلق لکھتا ہے کہ ”جیسا کہ ہم نے کہا ہے غزالی نے مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ نہایت مذموم ہے، بلکہ وہ سخت کلامی میں داخل ہے، اگر تھیں کتاب بسفطہ کا علم ہو تو تھیں بھی اس امر کا اعتراض کرنا پڑے گا۔“

میرے خیال میں ”کتاب التہافت“ کے زمانہ حال تک موجود رہنے کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے غزالی کی کتاب کا تحفظ کیا، کیونکہ اس میں فلسفے کے مقابل میں شریعت کی تائید کی گئی ہے و اس کے بعد کتابوں نے ان دونوں کتابوں کو ایک جگہ جمع کر دیا، کیونکہ انھیں اس ارتباط کے لحاظ سے جس کام میں نے ذکر کیا ہے ایک ہی نسخے میں لکھنے کی ضرورت تھی۔

ظاہر ہے کہ خوجہ زادہ نے (جس کی وفات نویں صدی ہجری کے اواخر میں واقع ہوئی) یہ علمی خدمت ایک خاص مقصد کے تحت کی۔ اس کا یہ فعل ان دونوں حکیموں کے درمیان محاکمے کی خواہش کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی تالیف کا باعث ترکوں کی وہ خاص توجہ تھی جو ان دونوں کتابوں کی نشر و اشاعت کے متعلق ہوئی، تاکہ اس کے حاشیے پر خوجہ زادہ کو بقائے دوام کا شرف حاصل ہو۔ کیونکہ ہمارے تجربے سے یہ امر باہر ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ایسی اعلیٰ تالیفات جو خالص فلسفیانہ تھیں یا تو فنا ہو گئیں یا اندر آتش کر دی گئیں۔

ابن رشد نے اپنی کتاب کی ابتدا ایک سلسلے پر ایسے میں کی ہے جس کو اس نے اساتذہ یونان سے سیکھا ہے۔ مقدمہ صرف دو سطری ہے جس کو ہم یہاں نقل کئے دیتے ہیں۔ حمد و صلوات کے بعد لکھتا ہے: ہمارے

اس قول کا مقصد یہ ہے کہ ”کتاب تہافہ“ میں جن مسائل کو ثابت کیا گیا ہے
 صداقت اور یقین کے اعتبار سے ان کے مرتبے کا یقین کیا جائے ، اور یہ بتلایا
 جائے کہ ان میں سے اکثر یقین و برہان کے درجے سے گئے ہوئے ہیں۔
 ابن رشد کے اس بسیط اور موثر مقدمے کو دیکھئے اور اس کے مقابل میں
 غزالی کے اس شور و شغب ، چیخ و پکار اور آفت خیز جلوں کو ملاحظہ کیجئے جو
 انھوں نے فلاسفہ ، اہل ذکاوت اور محدثین کے خلاف استعمال کئے ہیں۔
 بلاشبہ حقیقت کو زیبائش کی ضرورت نہیں ، وہ اپنی قوت اور حسن کے
 اعتبار سے تمام مظاہر سے بے نیاز ہے۔
 نہیں محتاج زیور کا جسے خوبی خدا نے دی

”کتاب تہافہ“ پر ابن رشد کی تنقید

فلاسفہ کے خیال کی رو سے عالم کا اس طرح معدوم ہونا محال نہیں کہ وہ
 کسی اور شکل میں تبدیل ہو جائے ، کیونکہ اس صورت میں عدم تابع اور بالعرض
 ہوگا جس چیز کو وہ محال قرار دیتے ہیں ، وہ اشیاء کا بالظہر معدوم ہونا ہے کیونکہ
 ایسی حالت میں فاعل کا فعل اولاً بالذات عدم سے متعلق ہوگا۔ فلاسفہ کے
 اس قول کو غزالی نے بالعرض عدم کے متعلق سمجھا ، حالانکہ وہ بالذات عدم سے
 متعلق تھا ، اور فلاسفہ نے جو اس کے امتناع کا حکم لگایا ، اس پر انھیں مورد الزام قرار دیا۔
 یہ کتاب اکثر اسی قسم کے اقوال پر مشتمل ہے اس لحاظ سے اس کتاب کو
 ”تہافۃ الفلاسفہ“ کی بجائے ”تہافۃ مطلق“ یا ”تہافۃ ابو حامد“ سے موسوم کیا جائے تو
 مناسب ہوگا ، اور ”تہافۃ التہافۃ“ کو (جو ابن رشد کی تالیف ہے)
 کتاب التفرقة بین الحق والتہافت من الاقوال کہا جائے تو بجا ہوگا
 (صفحہ ۱۸ طبع مصر)۔
 اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے ”اس کتاب کا (یعنی تہافۃ التہافۃ)

مقصد اس امر کی توضیح ہے کہ وہ تمام اقوال جن پر کتاب تہافتہ مشتعل ہے،
غیر برہانی ہیں اور اکثر سوفسطائیت پر مبنی ہیں، اور ان میں سے جو اعلیٰ مرتبہ
رکھتے ہیں وہ محض جدلی ہیں، کیونکہ ان میں برہانی اقوال بہت قلیل ہیں اور
تمام اقوال میں برہانی اقوال وہی حیثیت رکھتے ہیں جو مہذوبات میں سمونا،
یا جواہرات میں ذکرِ خالص۔

کائنات اور موجودات سے متعلق خدائے تعالیٰ کے علم سے بحث
کرتے ہوئے کہتا ہے "اس قول کی لغویت کے ثبوت میں صرف اس قدر
کافی ہے کہ ہم نے اس کتاب کا نام مطلقاً تہافتہ رکھا ہے نہ کہ تہافتہ الفلاسفہ" صفا
اس کے بعد کہتا ہے "یہ فصل (اس سے مسئلہ نفی صفات، مراد لیتا ہے جو
غزالی کے کلام میں چھٹا مسئلہ ہے) بالکل یہ سوفسطائی مغالطوں سے پر ہے۔
یہ شخص (ابو حامد غزالیؒ) اس کتاب میں اس قسم کے مواقع پر شرارت یا
جہل سے کام لیتا ہے بلکہ اس میں جہل سے زیادہ شرارت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔"

پھر کہتا ہے "تمام اعتراضات جو ابو حامد نے فلاسفہ پر کئے ہیں اور
فلاسفہ کے جملہ اعتراضات جو ابو حامد اور ابن سینا پر وارد ہوتے ہیں،
یہ تمام محض جدلی اقوال ہیں جن میں اسی اشتراک پایا جاتا ہے۔" (صفحہ ۱۰۰)۔

ابن رشد نے اکثر مواقع پر سیاق موضوع کا لحاظ کرتے ہوئے خود
غزالی کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے "ازلیت عالم کے مسئلے میں ابو حامد
کے خیالات فلاسفہ کی رائے کے خلاف ہیں۔" غزالی کے بیس مسلوں میں سے
پہلا مسئلہ (غزالی کے اس قول کا شمار جدلیات کے اعلیٰ مراتب میں ہوتا ہے۔ اور

براہین کی طرح نتیجہ خیز نہیں کیونکہ اس کا مقدمہ عام ہے، اور عام مقدمات
مشترک مقدمات سے قریب ہوتے ہیں اور براہین کے مقدمات متناسب
حقیقی و اصلی امور پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور قارئین سے مخفی نہیں کہ یہ ایک
منطقی تردید ہے کیونکہ غزالی نے تمام مسایل کو اس منطق کے طریقے پر
ثابت کیا جس کو انھوں نے اپنے نفس کی تکمیل یا مخالفین کے مقابلے
کے لئے مدون کیا تھا۔

اس پہلے مسئلے کی تائید میں غزالی نے شرعی مثالیں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کی آئین رشد تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وصفی اور وہی طلاق کی مثال سے بظاہر فلاسفہ کی حجت کی تائید ہوتی ہے لیکن حقیقت میں اس کی تضعیف ہوتی ہے، کیونکہ اشاعرہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح لفظ طلاق کا وقوع دخول دار وغیرہ شرائط کے جمع ہونے پر ہوتا ہے، اسی طرح باری تعالیٰ نے عالم کے ایجاد کو اس وقت تک موقوف رکھا جب تک کہ اس کے متعلقہ شرائط موجود نہیں ہوئے اور ان کا موجود ہونا اس خاص وقت پر موقوف تھا جو مقصود الہی تھا۔ لیکن اشاعرہ کی مثال قابل تسلیم نہیں، کیونکہ وصفیات اور عقلیات کے احکام جدا ہیں۔ اس کے بعد اس مسئلے پر خود غزالی کے دلائل کے متعلق کہتا ہے: ”یہ امر تو واضح ہو گیا کہ غزالی نے حدوث عالم کے متعلق متکلمین کے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ حصول یقین کے لئے کافی نہیں، نہ وہ برہان کے مرتبہ کو پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح غزالی نے فلاسفہ کے جو دلائل اس کتاب میں پیش کئے ہیں وہ برہان کے درجے سے گرے ہوئے ہیں یہ بھی وہ امر ہے جس پر ہم نے اس کتاب میں روشنی ڈالی ہے۔“

اس کے بعد غزالی نے فلاسفہ پر جو الزام لگایا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے: ”اگر امکان سے مراد صرف حدوث نفس لیں جو مادے میں منطبع نہ ہو تو اس صورت میں وہ امکان جو قابل میں ہے، اس امکان کے مماثل ہو گا جو صدور فعل کے اعتبار سے فاعل میں پایا جاتا ہے اس طرح دونوں امکانات مساوی ہو جائیں گے۔“

اس سے غزالی کی مراد یہ ہے کہ نفس مفارق (یعنی جسم سے بعید) ہوتا ہے اور خارج ہی سے عمل کرتا ہے جیسے کہ صانع مصنوع پر تصرف کرتا ہے، پس نفس بدن سے علیحدہ ہوتا ہے جس طرح کہ صانع مصنوع سے الگ ہوتا ہے۔ اس سے ان علما کے خیالات کی تائید ہوتی ہے جو ایک ایسے سفینے کی ایجاد کو ممکن قرار دیتے ہیں (خواہ حربیہ ہو، طیارہ ہو، یا سیارہ) جو محض

کہائی قوت سے چلتا ہے اور اس سے بالکل علیحدہ اور مستقل طور پر پایا جاتا ہے۔

ابن رشد اس کے امکان کو فرض کرتے ہوئے کہتا ہے: ”ایسے کمالات کا پایا جانا ناممکن نہیں جو ان پہنچنوں کی طرح ہیں جو اپنے محل سے الگ پائے جاتے ہیں۔ اگر اس کو صحیح بھی تسلیم کر لیں تو اس سے ان دونوں امکانات کی تسادی کے ثبوت میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ یعنی ایک وہ امکان جو قابل میں ہے اور دوسرا وہ امکان جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اور نہ ان سے ان دونوں کو تشبیہ دینے میں کوئی فائدہ ہے جب ابو حامد غزالی نے خیال کیا کہ ان تمام اقوال سے ایسے لوگوں کے لئے جو ان کے حل کرنے پر قادر نہیں شکوک اور حیرت کا اضافہ ہوتا ہے جو شریر النفس سوفسطائیوں کا فعل ہے، تو انھوں نے اعتراض کیا کہ فلاسفہ سے ان کی تکفیش محض ان اشکالات کے معارضے کے تحت ہے جو ان کے اقوال سے منتج ہوتے ہیں۔ اور اشکالات سے وہ شکوک مراد لئے جاتے ہیں جو فلاسفہ کے اقوال کے باہمی تناقض سے پیدا ہوتے ہیں۔ غزالی کی حیثیت ایک ایسے قاضی کی سی ہے جو قوانین رائجہ سے اس لئے مکاحقہ واقفیت حاصل کرتا ہے تاکہ ان سے ایسے وسائل حاصل کرے جو فردعی امور میں خصم پر غالب آسکے۔

ابن رشد جیسا کہ فلسفی اور منطقی تھا اسی طرح وہ قاضی ابن قاضی تھا۔ اس نے غزالی کے اقوال کی تکفیش کی، کھرے کھوٹے کو الگ کیا، اور ان پر غیر مکمل معاندے کے پیش کرنے کا الزام لگایا۔ کیونکہ کامل معاندہ وہ ہے جس سے مخالف کے مذہب کا بطلان قائل کے قول کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فی نفسہ لازم آئے۔ ابو حامد کو یہ چاہئے تھا کہ وہ سب سے پہلے امور حقیقی کو بیان کر دیتے، قبل اس کے کہ وہ ایسے مباحث کو پیش کریں جو ناظرین کے لئے حیرت و تشکیک کے موجب ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ دوسری کتاب کے مطالعے کے قبل ہی (جس میں اصل حقیقت کو پیش کیا گیا ہے) ناظرین کی موت واقع ہو جائے، یا خود مصنف (یعنی غزالی) اس کی تدوین سے قبل وفات پا جائے۔

اس سے ابن رشد، غزالی کے اس وعدے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو انھوں نے مشکوٰۃ الانوار کے علاوہ ایک اور کتاب کی تالیف کے متعلق کہا تھا اور فرمایا تھا کہ اس میں محض اخبار حق ہوگا، اور کسی خاص مذہب کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ کتاب مقاصد الفلاسفہ ہے لیکن یہ کتاب اہل مغرب کو اب تک دستیاب نہیں ہوئی، کیونکہ ابن رشد کہتا ہے کہ ان کتابوں سے جو غزالی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں واضح ہوتا ہے کہ علوم الہیہ میں وہ بالکل فلاسفہ کے ہم مشرب تھے، اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ان کی کتاب ”مشکوٰۃ الانوار“ ہے۔

ابن رشد غزالی کے اقوال کی صحت کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہا جیسا کہ صفحہ ۸ پر وہ کہتا ہے: ”غزالی نے فلاسفہ کے اس مسلک کو کہ خدائے تعالیٰ باوجود اوصاف کثیر کے واحد ہے، بہترین پیرایے میں پیش کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ عالم انسانی حیثیت سے موجود نہیں ہے بلکہ جوہر کے اعتبار سے موجود ہے اور اضافت صرف اس پر عارض ہے۔“ غزالی نے ابن سینا کی شخصیت میں گویا فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے ابن سینا کے خلاف غزالی کی تائید کی ہے، اور صرف ابن سینا کی اس رائے کو صحیح قرار دیا ہے جو اجرام سماوی اور ان صورت کے متعلق ہے جو مادے سے مفارق ہیں (صفحہ ۲۵) اس کے معنی یہ ہیں کہ ابن رشد نے فلاسفہ کی تائید میں کتاب لکھی ہے لیکن ان کی کسی رائے پر انحصار نہیں کیا بلکہ بعض مسائل میں، جو ان سے منسوب ہیں، غزالی کی حمایت کی ہے اور ان کی تشریح کی ہے اور ان میں حکما کی غلطی کے اسباب واضح کئے ہیں، اور یہ ایک سخت ترین دشمن کے مقابلے میں ابن رشد کی حسن نیت کا کافی ثبوت ہے جس پر اس نے اپنی کتاب کے اکثر حصوں میں بدعتی کا لازم لگایا ہے۔ اس جلیل القدر حکیم نے اس قول پر بحث کرتے ہوئے کہ واحد بالعدد بسیط ہے جس سے صرف ایک واحد بسیط بالعدد کا صدور ہوتا ہے نہ کہ ایک ایسے واحد کا جو ایک جہت سے واحد ہو، اور دوسری جہت سے کثیر اور اس کی

وحدانیت کثرت کے وجود کی علت ہو جو کچھ لکھا ہے یہاں بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے۔
 غزالی نے اہل میں اس قول کی حقیقت پر بحث کی ہے جو ابن سینا سے
 منسوب ہے، یہ اس خیال کے تحت کہ فلاسفہ میں سے اگر کسی ایک کی تردید
 کر دی جائے تو گویا ان تمام کی تردید منظور ہوگی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صرف
 ابن سینا کے اقوال ہیں جو غیر صحیح اور فلاسفہ کے اصول کے خلاف ہیں۔
 لیکن ان اقوال کے تشفی بخش نہ ہونے سے فلاسفہ کا کلام اس پستی کے
 درجے کو نہیں پہنچتا جہاں تک کہ غزالی نے اس کو پہنچانے کی کوشش کی ہے،
 اور نہ یہ اس قدر مہمل ہی ہیں جس طرح کہ غزالی نے انہیں پیش کیا ہے
 جس کی وجہ سے فلاسفہ کے اقوال سے لوگ گریز کرنے لگیں اور بادی النظر میں
 ان کی اہمیت کم ہو جائے۔ اس طرز عمل سے اگر ان کا مقصد محض ان تمام
 امور میں اظہار حق تھا، اور یہاں ان سے غلطی ہو گئی ہے تو وہ معذور ہیں۔ اور
 اگر اس ملحق کاری کا ان کو علم تھا، اور انہوں نے بلا ضرورت اس کو اختیار
 کیا تو پھر ان کو ہم معذور نہیں قرار دے سکتے۔ اور اگر اس سے ان کا مقصد
 اس امر کا اظہار تھا کہ ان کو اس مسئلے کی تائید میں کہ کثرت کا کس طرح ظہور ہوا
 کوئی دلیل دستیاب نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وہ اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔
 کیونکہ وہ اس مرتبہ علمی پر فائز نہیں ہوئے تھے جس سے ان کو اس مسئلے کا
 انکشاف ہو جاتا۔ ان کے حالات سے بھی اس امر پر روشنی پڑتی ہے۔ اور
 اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے صرف ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے
 جس کی وجہ سے فلسفے کے متعلق ان کو بہت سی غلط فہمیاں ہو گئیں۔

باری تعالیٰ کو جو خود اپنی ذات اور تمام موجودات کا علم ہے اس کے
 متعلق غزالی نے ابن سینا کے اقوال سے مواد حاصل کیا ہے۔ ابن سینا نے
 فلاسفہ کے ان دو اقوال میں قلبی دینے کی کوشش کی ہے کہ "خدا تعالیٰ کو
 محض اپنی ذات کا علم ہے اور اس کو تمام موجودات کا بھی علم ہے، لیکن
 یہ علم انسان کے علم سے بہت اعلیٰ اور اشرف ہے، کیونکہ یہ خود اس کی
 اپنی ذات کا علم ہے۔" تمام فلاسفہ کا بھی یہی قول ہے اس مسئلے میں غزالی کے

مکابرہ نے ابن رشد کو تنگ کر دیا چنانچہ وہ کہتا ہے :-
 جب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی تو تم پر اس شخص کی غلطی بھی واضح ہو چکی
 جو اس نے حکما پر حملہ کرنے میں کی ہے، حالانکہ اکثر مسایل میں وہ ان کا
 ہتھیال معلوم ہوتا ہے۔ اس سے اس واقعے پر روشنی پڑتی ہے جو غزالی کے
 متعلق عام طور پر مشہور ہے کہ انھوں نے فلاسفہ کے اہم مسایل میں ان کی
 موافقت کی ہے۔ لیکن بظاہر ان کی مخالفت صرف اس لئے کی ہے کہ
 وہ شریعت کی حمایت کے شرف سے بہرہ اندوز ہو جائیں، یا یہ کہ ان کی
 عقل حکما کے ساتھ تھی اور قلب شریعت کے ساتھ۔ اکثر مواقع پر قلب نے
 عقل پر غلبہ حاصل کر لیا، لیکن ہر حالت میں وہ عقل کو ترجیح دیتے رہے۔
 اس کے بعد ابن رشد نے غزالی پر ایک اور زبردست طعنے کیا ہے۔
 اس غضبناک حکیم نے حکمت اور حق کی تائید میں جو کچھ لکھا ہے ان میں یہ سب سے
 قوی اور بلیغ ہے۔ سیاق کلام سے اس حملے کا سبب واضح ہوتا ہے :-
 غزالی کا مقصد یہاں امر حق سے واقفیت نہیں ہے۔ ان کا مدعا تو
 یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے اقوال کی تردید کریں اور ان کے باطل دعووں کا
 اظہار کریں۔ یہ چیز ان کے لائق نہیں بلکہ یہ انہی لوگوں کا فعل ہو سکتا ہے جو
 مددِ شرعیہ ہیں حقیقت یہ ہے کہ غزالی جس قدر بھی ذکاوت سے
 بہرہ اندوز ہوئے اور انھوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے عامۃ الناس پر
 جو تفوق حاصل کیا، یہ تمام فلاسفہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے استفادے کا
 نتیجہ ہے۔ فرض کیجئے کہ فلاسفہ سے کسی مسئلے میں لغزش ہو گئی، اس سے لازم
 نہیں آتا کہ ہم ان کے غور و فکر کی فضیلت اور ان کے ان تمام اصول سے
 جن کو ہماری عقل نے تسلیم کر لیا ہے، اعراض کریں۔ بالفرض اگر وہ صرف
 فنِ منطق ہی میں مہارت رکھتے تو بھی غزالی اور ان تمام افراد پر جو اس کی
 اہمیت کے معترف ہیں، ان کا تشکر واجب تھا۔ خود غزالی نے ان کے اس
 کمال کا اعتراف کیا ہے، اور اس فن پر ایک کتاب بھی لکھی ہے، اور
 کہتے ہیں کہ اس فن کے بغیر کسی کو راہِ ہدایت نہیں مل سکتی اس میں غزالی نے

مبائنے سے کام لیا ہے اور کتاب اللہ سے بھی اس کا استخراج کیا ہے بلکہ حال
 جس شخص نے حکم کی کتب اور تعلیمات سے اس قدر استفا وہ کیا ہو جس کی وجہ سے
 اس کو اپنے معاصرین میں تفوق حاصل ہوا، اور ملت اسلامیہ میں اس کی شہرت
 معراج کمال کو پہنچی، کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ حکم کے متعلق اس قسم کے
 خیالات کا اظہار کرے اور ان کی اور ان کے علوم کی مذمت میں زبان کھولے؟
 فرض کیجئے کہ علوم الہیہ میں انھوں نے غلطی کی ہے۔ ہم ان کی غلطیوں پر
 انھیں تو انین کے تحت استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے نہیں منطقی علوم میں
 بتائے ہیں اور ہم کو یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ اگر ان کی رائے میں کوئی
 غلطی ہو تو وہ ہمیں اس کے ماننے پر مجبور نہیں کرتے۔ ان کا اصل مدعا حق کی
 دریافت ہے۔ ان کے اس مدعا پر غور کیا جائے تو یہ ان کی ستائش کے لئے
 کافی ہے قطع نظر اس کے علوم آہلیہ میں کسی نے آج تک کوئی ایسی بات
 نہیں کہی جو بالکل غلطی ہو۔ کوئی شخص خطائے محفوظ نہیں رہ سکتا، بجز ایک
 ایسے امر کے ذریعے جو انسانی طبیعت سے خارج ہو۔ پس معلوم نہیں کس
 امر نے فزائی کو اس قسم کے اقوال پر مجبور کیا ہے۔ خدا نے تعالیٰ سے
 میں مغفرت اور عصمت کا طالب ہوں۔“

۲۸۷ ابن رشد اپنی کتاب میں دو امور میں مہمک نظر آتا ہے، ایک تو فزائی کی
 تردید جس سے کہ فریق مخالف کو ساکت و عاجز کر دیا جائے، دوسرے عوام الناس میں
 حکمت کی اشاعت پر اس کے تنفر کا اظہار اس لئے کہ اس قسم کے مسائل سے
 عوام الناس کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے اُس کا نام جو
 ”ہتافہ“ رکھا گیا ہے وہ دونوں فرقوں کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہے۔
 یہ تمام مسائل شریعت کے دائرے سے ورے اور ایسے امور سے
 متعلق ہیں جن کی تحقیق کا شریعت نے حکم نہیں دیا کیونکہ تو اُسے بشری
 اس سے قاصر ہیں۔ اس لئے کہ جن علوم سے شرع ساکت ہو، ان کی تحقیق
 لازمی نہیں، نہ عوام الناس میں ان کی تصریح کرنی ضروری ہے۔ بعض وقت
 نظر و فکر یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ تمام امور عقاید شرعیہ سے ہیں، لیکن

اس سے صرف اسی قسم کی بے سود تخلیق پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ایسے معانی سے احتراز کریں جس سے شرع ساکت ہو، اور عوام الناس کو آگاہ کر دیں کہ انسانی عقول اس قسم کی اشیاء میں غور و خوض کرنے سے قاصر ہیں۔ اور شرعی تعلیم ان حدود سے متجاوز نہ ہونی چاہئے جن کی شرع میں تصریح کر دی گئی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم تمام کے لئے مشترک و کافی ہے۔

یہ ابن رشد کے خیالات جو فلاسفۃ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہیں، جس پر اس کے معاصرین نے اتحاد اور تعطل کا الزام لگایا ہے اور جس کو آئیر نے سیر محفل جلا وطنی کی سزا دی۔ اگر ابن رشد غزالی کے زمانے میں ہوتا تو ان دونوں میں شدید خصومت ہوتی اور ایک عقلی کشمکش واقع ہوتی جو اس ہنگامے سے بدرجہا شدید ہوتی جس کو غزالی نے اپنی کتاب کے ذریعے برپا کیا۔ پھر ابن رشد نے اپنے خصم (غزالی) کے مرنے کے سو برس بعد اس کو تازہ کیا۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن رشد اپنی کتاب کے پر صحنے میں اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اس شخص کی بہ نسبت جو حجۃ الاسلام کے لقب سے مشہور ہے، شریعت کی حمایت اور مدافعت میں بہت زیادہ قوی ہے۔ ابن رشد اپنی کتابوں میں اکثر مواقع پر حکمت کے اظہار اور شریعت کے ظاہری احکام کی تاویل سے روکتا ہے، اور ان مسائل پر غور و خوض کرنے کو مذموم قرار دیتا ہے اور اس شخص پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہے جو حکمت کے حجاب کو اٹھا دے اور اس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کرے، اور اس کے مسائل کو بالکل عام کر دے۔ وہ کہتا ہے:-

ہم ان امور کے اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جن کی ضرورت داعی ہوتی ہے ورنہ خدا گواہ ہے کہ ہم ان پر اس انداز میں بحث کرنے کو کبھی جائز قرار نہیں دیتے۔

ابن رشد نے کتاب التہافتہ "عقول کو گمراہی سے بچانے کے لئے لکھی ہے، یعنی اس نے اس خطرے کا اندازہ کر لیا جس کو غزالی نے پیدا کیا تھا۔ لیکن ابن رشد کا عمل معقول اور غایت کے تحت تھا، بخلاف غزالی کے

۲۰۸ جیسا کہ خود انھیں اعتراف ہے کہ انھوں نے بغیر کسی خاص سبب اور مقصد کے اپنے آپ کو انکار پریشان میں مبتلا کیا اس لحاظ سے خود ناظرین پر واضح ہو چکا کہ ان دونوں میں کون راہِ راست پر ہے، اور کس کو حق سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز ان دونوں میں حسن نیت، سلامت روی، بلند خیالی کے اعتبار سے کس کو ترجیح حاصل ہے؟

ابن رشد نے اس سوال کا جواب دوسرے موقع پر دیا ہے جب اس نے مندرجہ ذیل مسئلے پر بحث کی ہے: "الغرض المحرک للسماء اذ قال الفلاسف ان السما حیوان مطیع للہ تعالیٰ" یہ غزالی کے بحث کردہ مسائل میں سے پندرہواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے "یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا کلام مہمل ہونے کی حیثیت سے دو شخصوں ہی سے صادر ہو سکتا ہے، یا وہ جاہل محض ہو، یا شریر النفس ہو، اور ابو حامد ان دونوں صفات سے مبرا ہیں۔ لیکن بعض اوقات ایسے افراد سے بھی جو جاہل اور شریر نہ ہوں کبھی جہالت و شرارت کا صدور ہو سکتا ہے۔ یہ امر ان امور میں سے ہے جو انسان کو اس کے بعض خاص حالات کے لحاظ سے لاحق ہوتے ہیں اور اس کے قصور بشری پر دلالت کرتے ہیں۔

غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید

ابن رشد اپنے خصم غزالی کو سفسطہ سے متہم کرتا ہے، یہ بھی کہتا ہے کہ انھوں نے اکثر اہم مسائل سے بحث کی ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس قابل تھا کہ اس پر علمدہ طور پر غور و خوض کیا جاتا، نیز اس کے متعلق قدما کے خیالات کا پتا لگایا جاتا۔ انھوں نے کئی مسائل کے بجائے ایک مسئلے پر بحث کی جو سفسطائیوں کے سات مقامات میں سے ایک مشہور مقام ہے۔ ان مبادیات میں سے کسی ایک میں غلطی ہو جائے تو اس سے موجودات کی تحقیق میں بہت بڑی غلطی واقع ہوتی ہے۔ ابن رشد، غزالی پر اس امر کا بھی اہتمام لگاتا ہے کہ وہ اس ذرا سی

فعلی کی بھی بہت جلد گرفت کر لیتے ہیں جو حکما کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس پر کمال مسرت کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ جب انہوں نے ”بیز علت کے معلول حاصل سے کثرت وجود کے جواز“ کے مسئلے میں اس فائدہ طریقے کی وجہ سے جو حکما کی طرف منسوب ہے کامیابی حاصل کر لی، اور کوئی شخص ان کے مقابل دنیا جو صحیح جواب دے سکتا تو اس سے ان کو بہت مسرت حاصل ہوتی، اور اس طرح حکما کے خیالات سے بہت سارے محال امور بطور نتیجہ لازم آئے اور ان کی ہر وہ شے جو باطل کی طرف لے جاتی ہو غزالی کے لئے باعث مسرت ٹھہری۔

غزالی نے علم طبی کے جو آٹھ اقسام بیان کئے ہیں وہ ارسطو کے مذہب کے لحاظ سے صحیح ہیں۔ ان علوم کی تعداد جنہیں وہ فروغ قرار دیتے ہیں صحیح نہیں بلکہ علم طبی نہیں ہے، بلکہ ایک ایسا فن ہے جس کے مبادیات علم طبی سے اخذ کئے جاتے ہیں کیونکہ علم طبی، نظری ہے، اور طب، عملی ہے۔ اب رہے معجزات، ان کے متعلق قدامائے فلاسفہ کا کوئی قول نہیں ہے، کیونکہ ان کے پاس یہ ایسے امور سے نہیں جن پر غور و تفحص ضروری ہو کیونکہ یہ مبادیات شرعیہ سے ہیں، اور جو شخص ان امور پر غور کرے ان کے نزدیک مستوجب سزا ہے جیسا کہ وہ شخص جو بلام مہادیات شرعیہ پر غور کرتا ہے مثلاً خدائے تعالیٰ موجود ہے یا نہیں؟ کیا سعادت کا وجود ہے؟ کیا فضائل موجود ہیں؟ وہ ان کے وجود میں تو شک نہیں کرتا، ان کے وجود کی کیفیت ایک امر الہی ہے جس کے ادراک سے انسانی عقل قاصر ہے۔

غزالی نے عالم رویاء کے متعلق فلاسفہ کے جو خیالات پیش کئے ہیں میرے خیال کی رو سے قدامائے سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے۔ وحی اور رویاء کے متعلق قدامائے نے جو بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک روحانی فیضانِ موجود کے توسط سے ان کا اظہار کرتا ہے اور ان کے خیال کے مطابق اسی سے عقل انسانی پر فیضان ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض جو حاذق ہیں اس کو عقل فعال کہتے ہیں اور شریعت میں اس کو ”ملک“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس امر کی توضیح کی ضرورت نہیں کہ ”ہتافۃ الہتافۃ“ کی تالیف پر ابن رشد کی

پیش قدمی، اس کی فلسفے میں اصولی اور فروعی مہارت کا بین ثبوت ہے اس کے ساتھ اس امر کا بھی پتا چلتا ہے کہ اس کو فلاسفۃ قدیم و جدید کے مذاہب کی تاریخ پر کافی عبور حاصل تھا جو اس قسم کی کتاب کی تدوین کے لئے ضروری ہے تاکہ فلاسفہ کے اقوال کو بطور شہادت پیش کیا جائے اور ان کے بعض اقوال کا دوسروں کے خیالات سے موازنہ کیا جائے، ان پر تنقید کی جائے اور ان خیالات کی جن کا سمجھنا مخالفین کے لئے دشوار تھا، توضیح کی جائے۔

یونانی فلاسفہ کے متعلق ابن رشد کے خیالات

ابن رشد فلاسفہ کے کلام کے متعلق کہتا ہے کہ ان کے خیالات کی رو سے عالم پانچ اجسام سے مرکب ہے:-

۱۔ جسم، جو نہ ثقیل ہے نہ خفیف۔ یعنی جسم سماوی کرومی متحرک۔

۲۔ ثقیل بالاطلاق، یعنی زمین

۳۔ خفیف بالاطلاق، یعنی آگ

۴۔ ثقیل باعتبار زمین، یعنی پانی

۵۔ خفیف باعتبار آگ، یعنی ہوا

پھر قارئین سے کہتا ہے، ان مسائل کے دلائل کی توقع یہاں بے سود ہے اگر آپ اہل برہان سے ہیں تو دوسرے مواقع پر ان کے براہین کی تلاش کیجئے۔ اس کے بعد اس نے آسمانی کروں کی حرکت کے متعلق بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ وہ محدود جہتوں سے حرکت کرتے ہیں۔

۲۱۰ البتہ ارسطو کا جو خیال ہے کہ آسمان کے لئے دایاں، بایاں، آگے، پیچھے، اوپر، نیچے ہے اس صورت میں حرکات کے لحاظ سے اجرام سماوی کا اختلاف ان کے نوعی اختلاف پر مبنی ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص جہم سمائے اولیٰ بعینہ ایک حیوان واحد ہے جس کی طبیعت کا اقتضا ضرورت یا اولیت کے لحاظ سے

یہ ہے کہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مشرق سے مغرب کی جانب حرکت کرے۔ بجلان اس کے دوسرے افلاک کی طبیعت کا اقتضا یہ ہے کہ اس حرکت کے مخالف سمت میں حرکت کریں یا اس لحاظ سے وہ جہت جس کو جرم کل کی طبیعت مقتضی ہے تمام جہات میں افضل ہے کیونکہ اس جرم کو تمام اجرام پر نفیلت ہے اور حرکات میں جو نفیلت رکھتا ہو لازمی طور پر اس کی جہت افضل ہوگی۔

مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلق بموجودات

یہ قرآنی کے مسائل میں تیرھواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے مفعولات (معلومات) کے تكثر سے عالم کے علم میں تكثر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے، اور وہ اس کے علم کی علت ہیں، اور ممکن نہیں کہ کثیر معلومات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو، اور مشاہدے کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے معلومات کثیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اس سے صادر ہوتا ہے جس کو خزائن کہتے ہیں، غیر ہے اس کے اس علم سے جس کو کرسی کہتے ہیں، لیکن علم قدیم اس حادث علم سے، اور فاعل قدیم، فی محل حادث سے بالکل الگ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمہارا کیا خیال ہے، حالانکہ تم نے ابن سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ فلاسفہ کے مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آراء اختیار کئے ہیں:-

- ۱۔ کثرت مادے سے پیدا ہوئی ہے۔
- ۲۔ کثرت آلات سے پیدا ہوئی ہے۔
- ۳۔ کثرت وسایط سے پیدا ہوئی ہے۔

ارسطو کے فرقے نے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں ان کا کوئی مدلل قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارسطو اور ثورقدانی مشائخ سے

منسوب ہے ہم کو کہیں پتا نہیں تھا اسوائے فروریوس صوری کے جو صاحب "علم منطوق" ہے لیکن شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کی رو سے ان کا اصول یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے: متوسطات۔ استعدادات۔ آلات۔

ابو حامد (غزالی) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے "فلاسفہ کے نزدیک مقدمات کا موجود ہونا تاخرات کے وجود کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات ان میں سے بعض کا عدم وجود، یا فساد بھی ایک شرط ہے اس قسم کی علتیں (جیسے بارش کا وجود ابر سے، اور ابر، بخار سے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک علت اولیٰ تک پہنچتی ہیں جو ازلی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکت علت اولیٰ پر جا کر منتهی ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سقراط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے وقت اس کی حرکت کا انتہائی محرک، یا تو فلک ہے، یا نفس، یا عقل، یا مجموعہ، یا باری تعالیٰ۔ اس وجہ سے ارسطو کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہے، اسی طرح افلاک ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتدا مبداء اول سے ہوتی ہے۔ اس طرح گذشتہ انسان آئندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں۔"

باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ قدمائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے، مگر جنہوں نے اس کی تفصیل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے اور جزئیات کا نہیں، لیکن ان کا یہ خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور ان کے اصول سے لازم آتا ہے کیونکہ تمام انسانی علوم و موجودات کے انفعالات

اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں موثر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں موثر ہوتا ہے اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ جب یہ امر واضح ہو چکا تو اس مسئلے اور دیگر علوم میں ابو حامد غزالی اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں، ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے، بلکہ وہ اپنی کتاب میں تمام فرقوں پر ایک حکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق کہ اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ ان اسباب میں سے ایک سبب ہے جن کے بغیر شے کی تکمیل نہیں ہوتی، نیز عالم کے حدوث اور قدم کے متعلق وہ مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کرتا ہے:۔ اس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ابن سینا کا جواب ہے۔ لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے محققین فلاسفہ کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے، چہ جائیکہ وہ چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے ممتاز ہوتی ہیں، کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں تاکہ ان کے وجود میں استمرار رہے۔

جب ارسطو نے زمین کے بالطبع مدور ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازلیت میں جگہ دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سما اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اس اصول کے تحت ہے کہ جو شخص، بقول فلاسفہ، اس امر کا قائل ہو کہ جسم حادث ہے، اور حدوث سے اختراع مراد لے، یعنی لاموجود اور عدم محض سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حدوث کے

ایک ایسے معنی ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رو سے جسم حادث ہو یا قدیم، وہ کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ جسم حادث کے لئے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے محض جو اس پر اعتماد کیا۔ ان کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہو چکا تو انہوں نے خیال کیا کہ اب عقول اور جس کی پرواز ختم ہو چکی لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتماد کیا یہاں تک کہ وہ جرم سماوی تک جاتے تھے۔ اس کے بعد انہوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی، اور تدریجاً ان کے ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس کی علت اور اس کا مبداء ہے۔

اشاعرہ (یہ اہل سنت و الجماعت ہیں جن کے طریقے پر ابن رشد نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی) جیسا کہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے، نے محسوس اسباب کا انکار کیا، یعنی وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب ہیں جتنے جلد ایک غیر محسوس جو وجود محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں۔ اس تگوبین کی نوعیت مشاہدے اور جس سے ورے ہے۔ انہوں نے اسباب اور مسببات کا بھی انکار کیا ہے۔ اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہ واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزاء سے مرکب ہو جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزاء بعض سے متصل ہوں، جیسا کہ عالم اور اس کے اجزاء کی کیفیت ہے تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزاء پر بھی واجب الوجود کا اطلاق

ہو سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہاں ایک موجود ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر واضح ہو جاتا ہے جو جسم کو بسیط اور مادے اور صورت سے غیر مرکب مانتے ہیں، جیسا کہ مشائیین کا مذہب ہے۔

اس لئے اسکندر کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی چاہئے جو عالم کے تمام اجزاء میں سرایت کی ہوئی ہو، اسی طرح جیسے کہ ایک حیوان کے اجزاء میں قوت پائی جاتی ہے، اس کے بعد بعض اجزاء کو بعض سے مربوط کرتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے وہ قدیم ہے، اس وجہ سے کہ رابطہ قدیم ہے۔ رابطہ قدیم نے اس قسم کے نقص کو جو نوع حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے بالکل رفع کر دیا، جیسا کہ ارسطو نے کتاب حیوان میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر ایسے پیرو دیکھے ہیں جنہوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب کر دیا، اور اس کے فلسفے کا نام "فلسفہ مشرقیہ" رکھا ہے، کیونکہ یہ اہل مشرق کا مذہب ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اہل مشرق اجرام سماوی کو الٰہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ ابن سینا کا مسلک تھا، باوجود اس کے وہ ارسطو کے اس طریقے کو ضعیف کہتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مبداء اول کو ثابت کیا ہے۔

مسئلہ واجب الوجود پر بحث

خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ صفات ذات سے ملحق ہیں اور اس کے ساتھ قائم اور متحد ہیں اور اس پر زاید نہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادے اور صورت سے مرکب نہیں، بلکہ وہ بسیط ہے۔ اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر

بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر زاید ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ بیشک بالحد ہیں، اور کثیر بالقوۃ ہیں نہ کہ بالفعل۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، یعنی واحد بالفعل ہیں اور تین بالقوۃ۔ فلاسفہ کے خیال کی رو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفہ مشائخ کے پاس ایک خاص اسم ہے، بخلاف افلاطون کے کہ اس کے نزدیک عقل مبداء اول سے ایک ملحدہ شے ہے، اس لئے مبداء اول کو عقل سے موسوم نہیں کر سکتے۔

موجود کے دو وجود ہوتے ہیں، ایک وجود اشرف اور دوسرا وجود ادنیٰ۔ اشرف وجود ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور قدما کے قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کل موجودات ہے اور ان کا منعم اور فاعل ہے۔ اس لئے اکابر صوفیائے کہا ہے لا ہوالا ہو لیکن یہ تمام علمائے راسخین کا علم ہے اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہئے نہ اس اعتقاد کے عوام اناس مکلف ہو سکتے ہیں۔ اس لئے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے۔ اور جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، ظلم کیا، جیسا کہ وہ شخص جس نے اس کو اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

نظام کائنات ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں

قدما (یعنی قدماے فلاسفہ اور ان کے متبعین) کا مذہب یہ ہے کہ

اجرام سماوی کے مبادیات ہوتے ہیں اور یہ اجرام سماوی ان کی طرف طاعت اور محبت کی جہت سے حرکت کرتے ہیں، اور اس حرکت اور فہم کے ذریعے وہ ان کی طاعت کا ثبوت دیتے ہیں۔ اجرام کی تخلیق حرکت ہی کے لئے ہوئی ہے، وہ زندہ اور ناطق ہیں۔ ان کو اپنی ذات اور اپنے مبادی محور کے تعقل ہے۔ یہ مبادی مادی نہیں ہے پس لازمی طور پر ان کا جو ہر علم ہے، یا عقل، یا اس کا تم جو چاہے نام رکھ لو۔

یہ مبادی مفارقتہ اس سے مراد ایسے مبادیات ہیں جو ماضی سے الگ اور اس سے مختلف ہیں، مبداء اول سے مربوط ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اس نظام کا وجود ہی نہ ہوتا، اور فلاسفہ کے پاس یہ امر تحقیق سے ثابت ہے کہ اس حرکت کا آمر مبداء اول ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان مبادی کو امر کیا ہے کہ وہ تمام افلاک کو حرکت دیں اور اسی حرکت سے آسمان اور زمین قائم ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ کسی شہر میں بادشاہ کے فرمان کی زد سے ان حکام کے ذریعے جو ان کی جانب سے مقرر کئے جاتے ہیں، اہالیان شہر کے لئے مختلف احکام صادر کئے جاتے ہیں۔ یہ تکلیف اور اطاعت انسان کے لئے حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے ضروری قرار دی گئی ہے۔

قدیم حکماء یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر

اس کتاب میں کئی مواقع پر ابن رشد ان الہیاتی اور فلسفیانہ مسائل پر جنہیں وہ اہمات مسائل قرار دیتا ہے، بحث کرنے سے اپنی کراہت کا اظہار کرتا ہے اور ان پر غور و خوض کرنے سے پناہ مانگتا ہے۔ یہ محض قدامت کی تقلید ہے، جیسا کہ اس نے تہافت الہافتہ کے صفحہ ۱۲۱ پر لکھا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر لکھتا ہے: ”خدا نے تعالیٰ اس شخص سے مواخذہ کرے گا جو ان امور پر علانیہ بحث کرے اور خدا نے تعالیٰ کے بارے میں بغیر علم کے مجادلہ کرے“

کتاب کے آخر میں لکھا ہے: "میں اب ان امور پر بحث ختم کرنی چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان کے متعلق رائے زنی کی ہے اس سے استغفار کرتا ہوں۔ اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت دائمی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہتا۔"

ابن رشد کی فلسفیانہ معلومات کی وسعت

”موجود بالفعل کی طبیعت پر بحث جس کو سہولی سے تعبیر کیا جاتا ہے“

ابو حامد دغزالی نے مذکورہ بالا مسئلے میں فلاسفہ کی جانب ایک ایسا قول منسوب کیا ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ بالخصوص اس مسئلے میں جو حدوث نفس سے متعلق ہے۔ ابن رشد نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے: "میں حکماء میں سے کسی بھی ایسے حکیم کو نہیں جانتا جس نے یہ کہا ہو کہ نفس حدوث حقیقی کے ساتھ حادث ہے۔ پھر یہ کہا ہو کہ اس کو بقا ہے اسوائے اس قول کے جو ابن سینا سے مروی ہے۔ تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ نفس کا حدوث اضافی ہے اور وہ اتصال ہے اس کا جسمانی امکانات کے ساتھ جن میں اس اتصال کی قابلیت پائی جاتی ہے جیسے کہ آئینے میں امکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آفتاب کی شعاعیں اس میں منعکس ہو سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ امکان فاسد اور حادث صورتوں کے امکان کی طرح نہیں ہے۔ یہ اپنی ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے جیسا کہ ان کی رائے میں دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ اس امکان کی حامل ایک ایسی طبیعت ہے جو مادے کی طبیعت سے بالکل الگ ہے۔ ان مسائل میں ہیں ان کے مذہب سے اس وقت تک کامل واقفیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کے موضوع شرائط کے تحت ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ ساتھ ساتھ فطرت بھی اعلیٰ ہونی چاہئے

اور مسلم کی بھی دستگیری کی ضرورت ہے۔

مسئلہ زمان

قدیم اور جدید فلاسفہ دونوں نے اس مسئلے کو نیا ص اہمیت دی ہے۔ ابن رشد نے اس کے متعلق جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ غزالی کے خیالات کی توضیح و تنقید کے طور پر ہے۔ اس نے عالم کی ازلیت اور حدوث پر روشنی ڈالی ہے، اور ان دونوں مسائل میں فلاسفہ اور اہل شرع کے دلائل بھی پیش کئے ہیں۔ فلاسفہ ازلیت کے قائل ہیں اور اہل شرع حدوث کے حامی ہیں۔ مثلاً ابو الہذیل العلوف اس مسئلے میں فلاسفہ کا ہمنوا ہے کہ ہر حادث قابل فساد ہے، اور حدوث کے اہل قول پر بہت زور دیا ہے۔ لیکن وہ اس مسئلے میں کہ عالم دونوں طرف سے ازلی ہے، ان کا مخالف ہے۔ ابن رشد اس پر اس طرح اعتراض کرتا ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کا ہمیشہ امکان ہے اور امکان کو ایک حالت متبدلہ لاحق ہوتی ہے جس سے اس امکان کا اندازہ لگایا جاتا ہے، جیسا کہ موجود ممکن کو لاحق ہوتی ہے جب کہ وہ فعلیت میں آتا ہے، تو اس امتداد سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اس لئے فلاسفہ کا یہ قول صحیح ہے کہ زمانے کی کوئی ابتدا نہیں، کیونکہ یہی امتداد زمانہ ہے، اور اس کو دہر سے جو تعبیر کیا جاتا ہے وہ محض بے معنی ہے۔

جب زمانہ امکان سے ملحدہ ہے اور امکان وجود متحرک سے الگ ہے تو وجود متحرک کی کوئی ابتدا نہیں، کیونکہ فلاسفہ حرکت دوری کی کوئی ابتداء قرار نہیں دیتے۔ اس لحاظ سے اس کی کوئی انتہا بھی نہیں، کیونکہ وہ حرکت کے وجود کو زمانہ ماضی میں ایک فاسد موجود کی طرح فرض نہیں کرتے۔ حقیقی طور پر جو ماضی میں داخل ہو جائے تو گویا وہ زمانے میں داخل ہو گیا، اور جو زمانے کے تحت آجائے زمانہ اس پر دونوں طرف سے یعنی مستقبل ماضی کے

لحاظ سے فاضل ہوتا ہے اور زمانہ مکمل ہے، اور یہ شے لامحالہ متناہی ہو جائے گی، اور ہر مبدع حادث زمانہ حال میں ہوتا ہے، اور ہر حال کے قبل ماضی ہوتا ہے، اور جو زمانے سے مساوی ہو اور زمانہ اس سے مساوی ہو تو وہ لازمی طور پر غیر متناہی ہوگا۔

اس اہم نظری بحث سے فارغ ہونے کے بعد ابن رشد نے عالم کی ازلیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جتنا بچہ وہ کہتا ہے کہ اہل شرع نے فعل اور اس سے وجود کے ازلی ہونے کو محال قرار دیا ہے، اور یہ ایک فاش غلطی ہے۔ لیکن عالم پر حادث کے اسم کا اطلاق جیسا کہ شرع نے کیا ہے وہ اشاعرہ کے اطلاق سے ایک خاص حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ فعل بحیثیت فعل ہونے کے حادث ہے، البتہ اس میں قدم کا تصور ضرور ہوتا ہے۔ کیونکہ اس احداث اور فعل محدث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا اس لئے اہل اسلام کے لئے عالم کو قدیم کہنا دشوار تھا۔ ان کے نزدیک صرف خدا تعالیٰ قدیم ہے، اور قدیم سے وہ ایک ایسی ہستی مراد لیتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مسئلہ قدیم عالم پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق غزالی اور ابن رشد میں بحث ہوئی ہے۔ نیز یہ ان مسائل میں بھی پہلا مسئلہ ہے جن کی بناء پر فلاسفہ کی تکفیر کی جاتی ہے۔

فلسفہ کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت

غزالی کے بعض مسائل کی تردید کے بعد اس عرب فلسفی (ابن رشد) نے فلاسفہ کے مذاہب کی تشریح کے طور پر جو کچھ لکھا ہے، ان سب میں اس کے مندرجہ ذیل اقوال نہایت مبہم و جامع ہیں۔ ان سے اس کا مقصد یہ ہے کہ طالبان حق کے دلوں میں ایک قسم کی تحریک پیدا ہو جائے، اور ان میں اہل شرع اور اہل حکمت دونوں کے علوم پر غور و خوض کرنے کی ترغیب پیدا ہو، اور

مجموعہ انہیں امور پر عمل کر سکیں جن کی خدا انہیں توفیق دے۔ یہ اقوال ایک تاریخی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ کہ اس وقت وہ ہماری عقل کے لئے مفید نہ ہوں :-

”فلاسفہ نے محض اپنی عقل کے ذریعے موجوداتِ عالم کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ان افراد کے قول کا اعتبار نہیں کیا جو انہیں ایسے اقوال کے قبول کرنے پر مجبور کر رہے تھے جن کی کوئی قطعی دلیل نہ تھی، بلکہ اکثر امور محسوسہ کے خلاف تھے۔ انہوں نے چار اسباب ثابت کئے ہیں :- ا بصورت۔ ۲۔ مادہ۔ ۳۔ فاعل۔ ۴۔ غایت۔“

سبب فاعل وہ ہے جن کو جالینوس نے قوتِ مصورہ، یا خالق سے تعبیر کیا ہے، لیکن اس کو شک تھا کہ آیا یہی الہ ہے، یا کوئی اور۔ کیونکہ سبب فاعل ہی نفسِ بصورت اور حرکت کا عطا کرنے والا ہے۔ اس کے بعد فلاسفہ نے آسمانوں کی تحقیق کی ہے اور اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ وہ اجرام محسوسہ کے مبادی ہیں۔ نیز ان کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ اجرام سماوی ذی عقل اور ذی نفس ہیں، اور عقل انسانی سے اشرف ہیں جب انہوں نے جرم سماوی کی جانب نظر کی تو دیکھا کہ وہ حقیقت میں جسم واحد ہے، اور ایک حیوان سے مشابہ ہے، اور اس کو ایک کلی حرکت لاحق ہے جس کو حرکتِ یومیہ کہتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ ان کروئی اجسام کا باہمی ارتباط ان کا جسم واحد کی جانب رجوع کرنا، اور فعل واحد پر تعاون، یہ تمام امور مبداء واحد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور یہ نظام و ترتیب تمام نظامات و ترتیبات کا سبب ہے، اور اسی نظام سے قرب و بعد کے لحاظ سے عقول ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

فلاسفہ کی رو سے مبداء اول کو صرف اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، لیکن یہ تعقل تمام موجودات کی عقل سے ہوتا ہے۔ ان اشیاء کے بارے میں فلاسفہ کے مذہب کو اسی روشنی میں سمجھنا چاہئے، اور جن امور نے فلاسفہ کو عالم کے بارے میں اس قسم کے اعتقاد پر مجبور کیا، اگر غور کیا جائے تو ان امور سے کم اہمیت

نہیں رکھتے جنہوں نے اہل مذہب کے حکمیں، بیچنے پہلے معزز اور ان کے بعد
اشاعرہ کو آمادہ کیا۔ یہاں تک کہ مبداء اول کے متعلق ان کا ایک خاص عقیدہ ہو گیا،
یعنی وہ اس امر کے قابل ہو گئے کہ اس کائنات میں ایک غیر جمائی ہستی ہے جس نے
کئی جسم میں حلول نہیں کیا، اور وہ حی عالم فرید۔ قادر حکیم سمیع بصیر ہے۔
ان کے پاس اس امر کی قطعی دلیل ہے کہ حیوان میں قوت واحد
پائی جاتی ہے جس کے ذریعے اس میں وحدانیت پیدا ہوئی ہے، اور
اسی کے ذریعے اس کی تمام قوتیں ایک ہی غایت کی طرح رجوع کرتی ہیں،
اور یہ بقائے حیات حیوانی ہے۔ یہ قوتیں ایک ایسی قوت سے ملوث ہیں
جس کا فیضان مبداء اول کی جانب سے ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو اس کے
اجزائے افتراق پیدا ہو جائے اور وہ ایک لمحہ بھی باقی نہ رہے۔

ان کے نزدیک عالم ایک شہر کے مشابہ ہے۔ شہر میں ایک رئیس
ہوتا ہے، اور رئیس اول کے تحت کئی چھوٹی ریاستیں ہوتی ہیں یہی حالت
عالم کی ہے جس طرح شہر کی تمام چھوٹی ریاستوں کا رئیس اول سے تعلق
ہوتا ہے، اسی حیثیت سے کہ رئیس اول ان تمام ریاستوں کو ان غایات
کے تحت جن کے لئے وہ ریاستیں قائم کی گئی ہیں، اور ان افعال کی ترتیب
کے لحاظ سے جو ان غایات کی طرف لے جاتے ہیں، ایک خاص مرکز پر
قائم کر دیتا ہے، یہی حالت عالم کی اس ریاست اولیٰ کی ہے فلاسفہ پر
یہ امر واضح ہو گیا کہ مبداء اول تمام مبادی کا مبداء ہے، کیونکہ وہی قائل
صورت اور غایت ہے۔ اور تمام موجودات حرکت کے ذریعے اپنی
غایت تلاش کرتے ہوئے مبداء اول ہی کا رخ کرتے ہیں، اور اس سے
ان غایتوں کو طلب کرتے ہیں جن کے لئے ان کی تخلیق ہوئی ہے۔ تمام
موجودات تو اپنی طبیعت سے ان کا مطالبہ کرتے ہیں اور انسان اپنے ارادے سے۔

حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات

غزالی کا یہ خیال ہے کہ فلاسفہ نے حشر اجساد کا انکار

کیا ہے لیکن متقدمین کا اس کے متعلق کوئی قول نہیں۔ حشر اجساد کا قول کم از کم ہزار برس سے کتب شرعیہ میں مروج ہے جن لوگوں سے فلسفہ ہم تک پہنچا ہے، ان کا زمانہ ہزار سال سے قبل کا ہے۔ سب سے پہلے جو لوگ حشر اجساد کے قایل ہوئے ہیں وہ انبیائے بنی اسرائیل ہیں جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد گزرے ہیں۔ یہ امر زیور اور اکثر صحف سے جو ان سے منسوب ہیں، بخوبی واضح ہوتا ہے۔ انجیل میں بھی اس کا ثبوت ہے اور موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول متواتر چلا آتا ہے۔ صائبین کا بھی یہی قول ہے، ان کے متعلق ابو محمد ابن حزم کا خیال ہے کہ ان کی شریعت نہایت قدیم ہے۔ تمام حکماء، انبیاء اور ان برگزیدہ افراد کی تقلید کو اہمیت دیتے ہیں جو مبادی عمل اور سنن مشروعہ کے بانی گزرے ہیں۔ ان ضروری مبادیات کے بارے میں حکماء کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے وہ حصہ نہایت مستحسن ہے جو جہور کو پسندیدہ افعال پر آمادہ کرے۔ یہاں تک کہ جو لوگ ان امور کی جانب لوگوں کی رہبری کرتے ہیں وہ اوروں سے فضیلت میں سوا ہیں۔ اس طرح شریعت اسلامی میں حشر اجساد کا جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ اور شریعتوں کی بہ نسبت اغمال فاضلہ کے لئے زیادہ محرک ہے۔ کیونکہ معاد کو روحانی امور کی بہ نسبت جسمانی اشیاء سے تشبیہ دینا زیادہ پسندیدہ ہے۔

ابن رشد اور حریت فکر

۲۱۹

استاد لویجی رینالڈی المدینۃ العربیہ فی الغرب میں لکھتے ہیں کہ منجملہ ان امور کے جن کی وجہ سے عربوں کو ہم پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ ہے کہ انھوں نے ہم کو اکثر فلاسفہ یونان سے روشناس کیا۔ مسیحی دور میں فلسفہ کو جو عروج حاصل ہوا، اس میں عربوں کا ایک خاص حصہ ہے۔ حکیم ابن رشد، ارسطو کی نظریات کا سب سے بڑا مترجم اور شارح ہے۔ اس سحانا سے مسلمانوں اور

عیسائیوں کے ہاں اس کا ایک خاص مرتبہ ہے۔ نصرانی فیلسوف تو ماس نے ارسطو کے نظریوں کا مطالعہ کیا ہے جن کی شرح علامہ ابن رشد نے کی ہے۔ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابن رشد مذہب حریت فکری کا بانی ہے۔ وہ فلسفے کا شہساز اور علم کا پرستار تھا۔ اس نے ان دونوں کی خدمت کی اور اسے تلامذہ کو کمال شفقت کے ساتھ تعلیم دی۔ یہ وہ شخص ہے جس کی زبان پر موت کے وقت یہ الفاظ تھے ”میری روح فلسفے کی موت سے مر رہی ہے“

اس سے قبل انگریزی مفکر جان رابرٹسن نے ”تاریخ وجیز للفکر المحرر“ جلد ۱ صفحہ ۲۷ میں لکھا ہے :-

”ابن رشد مسلمان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور ہے، کیونکہ بلحاظ اثر وہ ان سب سے افضل اور یورپی افکار کو متاثر کرنے کے اعتبار سے ان سب سے مقدم ہے۔ ارسطو کی شرح لکھنے میں اس کا طرز قرون وسطیٰ کے انداز پر ہے۔ الوہیت عالم کی شرح میں اس کا تقویٰ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس سے مادی کائنات کے ازلی ہونے کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نفس مفارقتہ کی تخلیق نفس عامہ سے ہوتی ہے، اسی کی جانب وہ عود کرتا ہے، اور اسی میں فنا ہو جاتا ہے۔ ابن رشد نے اس مذہب کی جو شرح لکھی اس کی وجہ سے مسیحی اور اسلامی عالم فکری میں اس کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔“

ابن رشد نے اس زہد و تقویٰ کے مذہب کی بیخ کنی کر دی جس کی اشاعت ابن باجہ و ابن طفیل نے کی تھی۔ اس نے غزالی سے ان مذہبی خیالات میں اختلاف کا جو عقل کے خلاف تھے۔ اس کے لئے اس نے اپنی کتاب ”تہافت التہافت“ کو مخصوص کر دیا جس میں اس نے غزالی کی مشہور کتاب ”تہافت الفلاسفہ“ کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتابوں کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ وہ فلاسفۃ اسلام میں سب سے کم تقویٰ سے

متاثر ہوا، اور سب سے زیادہ عقل کی تائید کی۔ ہر اصولی مسئلے میں وہ دینی نقطہ نظر کی مخالفت کرتا ہے۔ اس نے حشرِ جساد کا انکار کیا ہے، اور بعثِ جسد کے مسئلے کو خرافات سمجھتا ہے۔ اس کی حیثیت یہاں پر ان معطلین کی سی ہے جو اس سے قبل گزر چکے ہیں۔ اس نے مسئلہ خیار پر بھی بحث کی ہے جو ایک علمی حیثیت رکھتی ہے اس مسئلے میں اس نے متکلمین سے اختلاف کیا ہے جو اخلاق کی بیخ کنی کر دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حق کا معیار ہے، اس کے سوائے کوئی اور معیار نہیں اس طرح وہ جبر یہ ہو گئے ہیں۔ اس کے بعد ابن رشد نے قدری مذہب کی بھی تردید کی ہے۔

ابن رشد نے اپنے مذہب اور دیگر عقاید مروجہ میں جو اختلاف تھا معلوم کر لیا۔ اس نے ان افکارِ حاضرہ پر غور کیا جو اس وقت اس کو مرعوب کر رہے تھے، اور بعض امور میں اس کی طبیعت کے موافق نہ تھے اس لئے اس نے اپنی بعض کتابوں کے ذریعے اہل شریعت کی دھجائی کی کوشش کی، اور ابن طفیل سے زیادہ قراخانی کا ثبوت دیا۔ وہ لکھتا ہے کہ اسلام ایک کامل قومی نظام ہے اور قبائل کے لئے سب سے بہتر اجتماعی قوت ہے۔ وہ ایک مخلوط حقیقت (یعنی حقیقتِ علم، فلسفہ اور حقیقتِ مذہب کے مجموعے) کا بانی ہے۔ اس مذہب کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے جس کا تذکرہ صدیوں تک نصرانی مباحث میں ہوتا رہے گا۔

اپنی کتاب "فصل المقال" اور "مناہج الاولیاء" میں ایک ایسے شخص کے انداز میں جو عقاید مذہبی کا محافظ اور ظاہری امورِ شریعت کا حامی ہو کہتا ہے:- "عقل مند کو چاہئے کہ عقیدہ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ محمد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے، کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بیخ کنی کرتا ہے۔" اس کے بعد کہتا ہے کہ:- "خلقِ عالم کا مذہب عقل کے منافی ہے۔ لیکن عادت کی وجہ سے یہ ہمارے ذہنوں میں جا ہوا ہے۔ البتہ دیندار کے لئے صرف ایمان کافی نہیں، کیونکہ اگر

مومن بغیر علم کے مسائل مذہب پر بحث کرنے لگے تو اس کے زندیق ہو جائے گا اندیشہ ہے۔

لیکن ابن رشد نے ایک ایسا زمانہ دیکھا جس میں علم کو انحطاط اور تقصیب میں ترقی ہو رہی تھی، تقوے کے لباس میں نمودار ہونا اس کے لئے کچھ سودمند نہ ہوا، اور نہ اس کو مصایب روزگار سے بچا سکا۔ اس کو اسی خلیفہ نے سزا دی جو اس کا اخزام کیا کرتا تھا جس کے خیال میں ابن رشد کا جرم یہ تھا کہ اس نے قدماء کے خیالات کی اشاعت کی اور اس طرح اسلام کو نقصان پہنچایا۔ چنانچہ خلیفہ نے یونانیوں کی تمام کتابوں اور ان کے فلسفے کے مطالعے کو ممنوع قرار دیا، اور ان تمام رسالوں کو جن پر بحثیں کی جاتی تھیں تلف کر دیا۔ ابن رشد نے ۱۱۹۸ء میں بمقام مراکش وفات پائی۔ اس کے بعد اندلس میں عربوں کی حکومت بہت تھوڑے ہی دنوں تک رہی جب ان کی قسمت کے ستارے کو گردش ہوئی تو ان کے مذہب نے فلسفے کی جگہ لی اور اس طرح اندلسی حکومت کا خاتمہ تقوے کی فضا میں ہو گیا۔

یہ وہ خاکا ہے جس کو جان رابرٹ سن کے قلم نے کھینچا ہے، جو مشاہیر احرار فکر سے ہے اور جزیرہ برطانیہ میں مشہور براؤن کے بعد پیشوائے ملت سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے، تاہم رینان جس نے ابن رشد اور اس کے زمانے کے حالات کے لئے خود کو وقف کر دیا تھا، کہتا ہے کہ گو اندلسی قبائل فلاسفہ کے سخت دشمن تھے، لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحین ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں بہت شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض کرتے تھے۔ (صفحہ ۳۱ تا ۳۲)۔

ہم رینان کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء کو جن مصایب کا سامنا ہوا ان سے

اہل اسپین کے اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے کیونکہ مشرق میں ابن رشد کے مانند دوسرے افراد کو ذرا سی بھی تکلیف نہیں پہنچی۔ اگر ایذا رسانی اسلام کے لوازم سے ہوتی تو اس سے کندی، فارابی اور ابن سینا جیسے افراد کا بچنا محال ہوتا۔

یہودی اور ابن رشد

یورپ میں عربوں کے علوم کی اشاعت اور اس کی شہرت کی ترقی میں یہودیوں کی کوشش کو خاص دخل ہے جو یہود عرب سختیوں کے شکار ہوئے اور اسپین سے جلا وطن کئے گئے انھوں نے جنوبی فرانس کا رخ کیا اور برودلفے کے حصوں میں اقامت گزین ہو گئے۔ ناربون۔ بنزیریس۔ نیم۔ کاراسکون۔ مون پلیہ میں مدارس دہلیات قائم کئے۔ کلیہ مون پلیہ میں طب، نباتات، ریاضی کی عربوں کے طریقے پر تعلیم ہوتی تھی۔ نیز اس نواح میں بالکلیہ اسلامی ممالک کی طرح فلسفے اور عربی علوم سکھائے جاتے تھے۔ ان مدرسوں میں ابن رشد کے فلسفے اور حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کی شرح حفظ کرائی جاتی تھیں۔ اس فلسفے کے زیر سایہ ایک اور فلسفے نے نشوونما پائی جو ابن میمون حکیم اسرائیلی کا فلسفہ ہے۔ ایک خاص نظریے کی بنا پر ارسطو کے مذہب کو اختیار حاصل ہے۔ جس کی وجہ سے اس کا فلسفہ عقل انسانی کے اعلیٰ منازل تک جا پہنچا یہ مادے کی ازلیت کا نظریہ ہے۔ اس کو ابن رشد نے اختیار کیا ہے اور ان تمام معتزلہ نے بھی جو اس سے قبل اور بعد میں گزرے ہیں۔ ہم نے پہلے ہی بیان کیا ہے کہ فلسفہ ابن میمون نے ابن رشد کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی۔ ابن میمون اور دوسرے اس کے ہم مذہب حکمائے سوائے

لہ۔ معتزلہ نے مادے کو ازلی نہیں قرار دیا۔ م۔

یسعی بن جرشوم کے مادے کی ازلیت کا انکار کیا ہے اور یہ ان کی حق پسندی یا مبادی فکر کے اتباع کے تحت نہیں بلکہ ان کی توحیدیت کی محبت کا نتیجہ ہے۔ ابن رشد کے فلسفے کا ترجمہ عبرانی زبان میں اور پھر اس سے لاطینی زبان میں جو کیا گیا اس میں ابن ہیون اور اس کے رفقا اور شاگردوں کی کوشش کو بہت دخل ہے۔ انھوں نے اس کی تحریف و تبدیل کا قصد کیا تھا، تاکہ اس کو اپنے مبادیات پر منطبق کریں اور اپنے معبودوں میں کتب مقدسہ کے بعد جگہ دیں۔ لیکن اس قصد میں وہ ناکام رہے، کیونکہ سفر تکوین اور فلسفہ ابن رشد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

۲۲۲

فلسفہ ابن رشد کا اثر یورپ پر

بارھویں صدی کے اواخر میں فرانس میں بمقام برتانیانیا ایک مفکر مصلح کا ظہور ہوا جس کا نام اموری البنیادی تھا۔ اس کا ایک دوست بھی تھا جس کا نام داؤد الدنیاتی تھا۔ ان دونوں نے کلیسائی تعلیم کی مخالفت شروع کی جس کی وجہ سے وہ مورد عتاب ہوئے، ان کے متبعین پر مقدمہ چلایا گیا اور وہ زندہ جلا دیے گئے۔ مصلحین جان بچا کر کہیں بھاگ نکلے لیکن قرون وسطیٰ میں کلیسا کا اقتدار زوروں پر تھا۔ اہل کلیسا اپنے معاملات میں بہت صبر اور احتیاط سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ ان دونوں کی موت کی تاک میں لگے رہے۔ اس کے بعد ان دونوں کی قبروں کو اکھڑ دیا اور ان کی لاشوں کو کھال کر جلا دیا تاکہ ایمان داروں کو عبرت ہو۔

اس کے بعد اہل کلیسا پر یہ امر واضح ہو گیا کہ ان تمام آفتوں کا اصلی سبب ارسطو کا فلسفہ ہے جس کی شرح ابن رشد نے کی ہے۔ پس انھوں نے پیرس میں ۱۲۰۹ء میں ایک دینی علمی مجلس قائم کی جس نے فلسفہ ارسطو اور ابن رشد کے شروح کے مطالعے کی ممانعت کی۔ سب سے پہلے طبیعیاتی کتابوں کے مطالعے کی

ممانعت کی گئی، اس کے بعد مابعد الطبیعیات کی اس طرح یہ ممانعت تیس برس تک قائم رہی۔

۱۲۶۹ء میں اسقف باریس نے ابن رشد کی شخصیت کو مورد الزام قرار دیتے ہوئے فلسفے پر ایک زبردست حملہ کیا ہے اور مبادیہ ذیل پر لعنت و تکفیر کی ہے:-

۱۔ ازلیت عالم۔

۲۔ انکار آدم۔

۳۔ وحدت عقل انسانی۔

۴۔ عقل، جو انسان کی شکل اور اس کی ذات کا خاکہ ہے جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔

۵۔ انسانی افعال "عنایت" کے حکم سے خارج ہیں۔

۶۔ "عنایت" ایسی چیزوں کے باقی رکھنے سے جن کا انجام فنا ہے، عاجز ہے، نہ یہ ان چیزوں کا تحفظ کر سکتی ہے جو تباہ شدنی ہیں۔

چونکہ ابن رشد کی طبی کتب کی اشاعت فرانس کے جنوبی حصے سے اطالیہ کے شمالی حصے تک ہوتی گئی اور پدوا کے مدرسوں میں ان کا رواج ہوا، ان مقامات میں اس کی فلسفیانہ تعلیمات کو بھی فروغ ہوا، اور وہ اطباء جنہوں نے اس کی تحصیل کی تحریریں فکر سے دلدادہ ہو گئے، اس شہر کے مشہور علما سے جانتا انسیاوی ہے جس نے ۱۲۳۶ء میں اس کی شرح کبیر کے مطالعے کی ابتدا کی اور اس کی طباعت کا ارادہ کیا، لیکن اس کام کو پورا نہ کر سکا۔ بالآخر ۱۴۶۶ء میں وہ طبع ہوئی۔ اس کے بعد فلسفے کی تدریس کا کام سینکو، فریاس کے ذمے کیا گیا۔ ان دونوں حکمانے اعتراضات کی پروا نہ کی، بلکہ روح عالم کے مذہب کی اشاعت کی، گو یہ نظریہ عقیدہ خلود میں مسیحی مذہب کے مخالف تھا۔ جب ان دونوں کے شاگرد نینوز نے اپنی کتاب عقل کے متعلق شایع کی تو اس پر اعتراضات اور لعن طعن کی بوجھار مونی لگی۔

یہ امر ناقابل انکار ہے کہ ابن رشد کو مشہور فلسفی بینک پر تفوق حاصل ہے

جس نے اس کی تصانیف اور فلسفے سے استفادہ کیا، گویا کہ وہ وحی و الہام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک لاطینی کتاب ”اپوس ماجوس“ میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی فطری استعداد و علمی وسعت کی بہت کچھ تعریف کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”وہ ایک متین، دور رس فلسفی ہے جس نے فکر انسانی کی اکثر غلطیوں کی تصحیح کی اور عقل کے ثمرات میں ایک ایسی ثروت کا اضافہ کیا ہے کہ شاید ہی کسی دوسرے سے ممکن ہو سکے۔ اس نے اکثر ایسے امور دریافت کئے جن سے اس سے قبل کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ نیز اس نے اکثر ان کتابوں کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو بھی رفع کیا جن پر اس نے بحث کی ہے۔“

مشہور مدرسہ توماس اکویناس نے (۱۲۵۷ء تا ۱۲۷۳ء) قدس کا درجہ حاصل کیا، کیونکہ وہ مغرب کے کلیسا میں سب سے بڑا لاہوتی اور قرون وسطیٰ کے اکابر فلاسفہ سے تھا اس کے اقبال کا ستارہ اس کی کتاب ”اجمال اللہوت“ (سوما تھولوجیا) کے ذریعے چمکا، جس میں اس نے خدائے تعالیٰ کو طبیعت خالہ سے تعبیر کیا ہے۔

قدس توماس نے دنیوی افکار سے اپنے تعلق کے اسباب بیان کئے ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس کی اپنی کتاب کی ترتیب میں شکل اور مادے کے اعتبار سے ابن رشد کے طریقے اور فلسفے کو بہت کچھ دخل ہے۔ بظاہر وہ اس کی تصنیف و تنقید کرتا ہے لیکن جب وہ فکر کے ذریعے حکمت کے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مبدعہ و نقد کو ایک ایسی شے قرار دیتا ہے جس کی بنیاد مادے کی ازلیت پر ہے۔ اس میں اس نے ارسطو اور ابن رشد کے افکار سے استفادہ کیا ہے۔

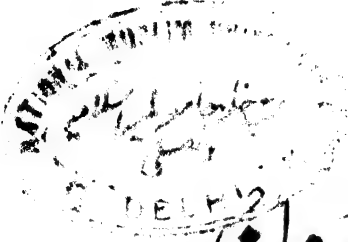
ابن رشد اہل کلیسا کے حملوں سے نہ بچ سکا۔ انھوں نے اس کی ہر طرح سے مذمت کی اور اس پر انتہائی طعن و تشنیع کو روا رکھا۔ بڑا رک اس کے متعلق کہتا ہے ”یہ وہی کتاب ہے جس کو شدتِ عیض نے مشتعل کر دیا، اور وہ اپنے مالک مولا مسیح اور کیتھولک مذہب پر بھی بھونکنے لگا۔“ دانتے نے تو اس کو ایک خاص عزت دی ہے۔ اس نے اس کو ایک ایسا پیشوا قرار دیا ہے

جس نے اپنے کفر و اعتزال کی بنا پر دوزخ میں جگہ محفوظ کر لی ہے !
منجملہ ان لوگوں کے جنہیں ابن رشد کی اتباع کے باعث سب سے اعلیٰ
ہرمان فان ریز و یک کاہن ہولندی ہے جو ۱۲۵۷ء میں بمقام لدھائے
بے دینی (ہرطقہ) کے الزام میں جلا دیا گیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ فاضل حکیم
حکمت سے آشنا ہونے سے قبل محکمہ نقیشت کا قاضی تھا، اور کسی نے بھی اس کی
طرح سبھی مذہب کی پر اخلاص و بلیغ مدافعت نہیں کی تھی !

اس کے بعد اس کے خیالات میں یک بیک انقلاب پیدا ہوا، چنانچہ
وہ ۱۲۵۷ء میں محکمہ نقیشت میں جو اس کے محاکمے کے لئے قائم کیا گیا تھا ایک
ایسے انداز میں جس سے ثابت ہوتا تھا کہ وہ تمام شرعی صفات سے آراستہ
اور عقلی قوتوں سے مزین ہے، بیان کرتا ہے کہ "عالم ازلی ہے، مخلوق نہیں،
جیسا کہ اس مجنون موسیٰ نے دعویٰ کیا ہے۔ نہ جہنم ہے اور نہ کوئی حیات اُتیمہ۔
سیدنا مسیح ابن اللہ نہیں تھے۔ میں مسیحی پیدا ہوا، لیکن اب میں تم میں سے نہیں
ہوں، کیونکہ تم مجنون ہو" اس پر اس کو مجلس نے جس دوام کی سزا دی۔
دس سال بعد اس کو دوبارہ مجلس محاکمہ میں پیش کیا گیا، سبھوں کا خیال تھا کہ
اس نے زمانہ قید میں اپنے خیالات کی سختی کم کر دی ہوگی، اس کی طبیعت میں
ضعف، اور سرکشی میں کمی واقع ہوئی ہوگی۔ لیکن معلوم ہوا کہ وہ پہلے سے بھی
زیادہ شدید اور پر جوش ہو گیا ہے اس لئے اس کے جلا دیے کا حکم دیا گیا۔
چنانچہ وہ ۴ اربورمبر ۱۲۵۷ء میں جلا دیا گیا اس روز اس نے ایک جملہ کہا جو
اس طویل استعشا کا سبب ہے، وہ یہ ہے :-

"تمام علما میں افضل ارسطو، اور اس کا شارح ابن رشد ہے۔ یہ دونوں
حقیقت سے قریب ہیں، انہیں کے ذریعے مجھے ہدایت نصیب ہوئی، انہیں کے توسط سے
میں نے اس کو کو پا لیا جو اب تک میری نظر سے اوجھل تھا۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہرمان کے خیالات کی بنیاد بالکل ابن رشد کے مذہب پر تھی
اگر اس کا اعتقاد اس قسم کا نہ ہوتا، اور وہ اس کا اعلان نہ کرتا تو اپنے فلسفیانہ خیالات کی
بنا پر اس طرح سزا نہ پاتا۔



ابن خلدون

۷۳۲ تا ۸۰۸ھ

۲۲۵ ابن خلدون جو مشرق و مغرب کے فلاسفۃ تاریخ کا ستر تاج ہے بمقام تونس ۷۳۲ھ
 پیدا ہوا اور ۸۰۸ھ میں بمقام مصر وفات پائی۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر سے ہے۔
 اس کا نام ابو زید عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولی الدین التونسوی الحفزی الاشعری المالکی
 ہے۔ اس کا سلسلہ اندلسی خاندان سے ہے جو اشبیلیہ میں اقامت گزین ہو گیا تھا اس کے
 بعد اس کے اجداد نے ساتویں صدی ہجری کے وسط میں اشبیلیہ سے تونس کی طرف ہجرت کی۔
 ابن خلدون کے اجداد کا نسب قبائل مین سے بنی دائل تک پہنچتا ہے۔ اور خیال کیا جاتا
 ہے کہ اس کے جد اعلیٰ نے مین سے اندلس کی جانب تیسری صدی ہجری میں ہجرت کی
 ابن خلدون نے تونس میں نشوونما پایا اور وہیں علوم مروجہ کی تحصیل کی۔ کچھ
 عرصے بعد ابن خلدون کو دباہ کے خوف سے تونس چھوڑنا پڑا۔ اس نے ہوارہ کی طرف
 رخ کیا اور وہاں پہنچ کر اس شہر کے حاکم ابن عبدون کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے
 اس کا پتہ جوش استقبال کیا اور بلاد مغرب کے سفر کے لیے اس کی امداد کی۔ ابن خلدون
 نے ابن بطوطہ کی طرح اوائل عمر ہی میں اکثر ممالک کی سیاحت کی ہے۔ ۷۵۵ھ میں
 سلطان ابو عنان المرینی والی تونس نے اس کو اپنے ہاں فاس میں طلب کیا۔ اس
 وقت اس کی عمر تقریباً تیس سال تھی۔ بادشاہ نے اس کی بہت کچھ قدر و منزلت کی اور

عہدہ گماشتہ اس کے تفویض کیا۔ لیکن سلطان کے اس حُسن سلوک سے اس کے مہمضوں کے دل میں جو اس سے کم درجہ پر تھے آتشِ حسد بھڑک اٹھی۔ انھوں نے سلطان کے ہاں اس کی شکایت کی اور یہ الزام لگایا کہ وہ محض اپنے مکرو فریب کے ذریعے سلطان پر حاوی ہو گیا ہے۔ پس سلطان نے اس کو قید کر دیا، لیکن اسی طرح جیسے کہ مستعمرات میں حلفاء قید کیے جاتے تھے بالآخر ابوعثمان المرینی دالی تلمستان نے سترہ سالہ میں وفات پائی۔ اس کے بعد وزیر ابن عمر نے ابن خلدون کو نہ صرف آزاد کر دیا بلکہ اس کو خلعوں سے سرفراز کیا اور اس کے ساتھ ہمیشہ حُسن سلوک سے پیش آتا رہا۔

اسی زمانے میں اتفاق یہ ہوا کہ سلطان ابوسالم المرینی اندلسی نے مکے کے سفر کا ارادہ کیا چونکہ ابن خلدون اور بنی مرین کے درمیان بہت خلوص تھا اس لیے سلطان ابن خلدون کو اپنے ہمراہ لیے ہوئے سترہ سالہ میں مرزین فاس میں داخل ہوا اور اس کو اپنا پرائیوٹ سکرٹری بنا لیا۔ ابن خلدون نے اس فریضے کو جو اس کے ذمے کیا گیا تھا نہایت حُسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

لیکن خطیب ابن مرزوق نے اپنے مکر سے ابن خلدون پر غلبہ حاصل کر لیا اور سلطان کے ہاں اس کی چغلی کھانی شروع کر دی۔ یہ خبر ابن خلدون اور ایمان دولت کی دلکشی کا باعث ہوئی۔ اس لیے لوگ سلطان کے مخالف ہو گئے۔ اس اثنا میں سلطان کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد ابن خلدون نے وزیر عمر ابن عبداللہ کے ذریعے دربار میں پھر سے اپنا سوخ پیدا کر لیا۔ کچھ دنوں بعد اس نے اندلس جانے کا قصد کیا۔ لیکن وزیر ابن عمر نے اس کو منع کیا۔ جب ابن خلدون نے واپسی کی امید دلائی تو اس کو اجازت دی گئی۔ چنانچہ ۶۶۲ھ میں اس نے اندلس کا رخ کیا اور غرناطہ پہنچا۔ اس وقت وہاں ابوعبداللہ حکمران تھا جو قبیلۂ بنی احمد سے تھا۔ وہ ابن خلدون کے آنے سے بہت خوش ہوا اور اس کی بہت کچھ آؤ بھگت کی۔ اپنے اعلیٰ علیوں سے ایک مکان اس کو رہنے کے لیے دیا۔ ۶۶۵ھ میں ابن خلدون نے قشتالہ کا رخ کیا اور اس کے حاکم کے پاس پہنچا۔ اور اس کے اور لوگ مدوہ کے درمیان بدیہ فاخرہ کے ذریعے صلح کراتے کی کوشش کی۔ صاحب قشتالہ نے اس کو اپنے پاس رہنے کے لیے مجبور کیا مگر اس نے غدر کیا۔ حاکم نے اس کو ایک خیر غایت کیا جس کی لگام سونے کی تھی جب ابن خلدون

غزنا طے پہنچا تو اس نے فخر اور لگام سلطان ابو عبد اللہ کو بطور تحفہ نذر کر دیے۔ بادشاہ نے اس کو بہت کچھ مال و دولت سے سرفراز کیا اور جاگیر کے طور پر ایک شہر بھی عطا کیا اور اس کو امراء و مصاحبین کے زمرے میں داخل کر لیا۔ لیکن یہ جاگیر اور مال و دولت ابن خلدون کی ہمت کو سیاحت سے باز نہ رکھ سکے۔ اب اس کو اپنے اہل و عیال کے ہاں جانے کا اشتیاق پیدا ہوا۔ جب وہ اپنے وطن نوستالیجا پہنچا تو اس کو داؤد غنیمت کا مرض لاحق ہوا جو اکثر ادیب، شاعر اور ذکی الطبع انسان کو موٹا ہوا کرتا ہے۔ پھر اس نے بجایہ کاشغ کیا جہاں کہ والی عبد اللہ نے اس کا شاندار طور پر خیر مقدم کیا۔ اور تمام اہل شہر اس کے ہاتھوں کو چومنے لگے۔ سلطان نے اس کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا اور حکومت کے کاروبار اس کے ہاتھ میں دے دیے اس نے اپنے علم، اثر و نفوذ اور قلم کے ذریعے سلطان کی خدمت کی اور ان امور کو جو اس کے تفویض کیے گئے تھے انتہائی خلوص کے ساتھ انجام دیا۔ اس عرصے میں ابو العباس امیر قسطنطنیہ نے ابو عبد اللہ والی بجایہ پر حملہ کر دیا اور اس کے شہر پر قابض ہو گیا۔ مگر اس نے ابن خلدون کی جاں بخشی کی اور اس کے ساتھ احترام سے پیش آیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد ابو العباس کے ہاں ابن خلدون کی بہت کچھ شکایتیں کی گئیں جس کی وجہ سے اس نے اپنے عہدے سے منکدرش ہو کر رخصت چاہی۔ امیر نے اس کو اجازت دے دی۔ ابن خلدون قبائل عرب کے ہاں چلا گیا۔

اس کے بعد ابو حمزہ والی تلمسان نے اس کو حجابت اور علامت کے (جو امراء کا سب سے بڑا عہدہ ہے) عہدوں کو انجام دینے کے لیے مجبور کیا۔ لیکن اس نے یہ غدر کیا کہ وہ اس وقت سیاسی کاروبار سے علمی مشاغل کو بہت زیادہ دیند کرتا ہے۔ پھر اس نے اندلس جانے کا ارادہ کیا اور ابو حمزہ سے اجازت طلب کی۔ اس نے اس کو رخصت کرتے ہوئے ابن امر کے نام ایک خط بھی دیا۔ لیکن ابن خلدون سمندر کو عبور کرنے سے عاجز رہا۔ عبد العزیز المرینی والی مغرب اقصیٰ کو اس کی خبر پہنچی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن خلدون کے ساتھ سلطان اندلس کے لیے ایک امانت بھی ہے۔ اس نے ابن خلدون کا استقبال کیا اور اس سے تمام امور دریافت کیے جب امانت والی خبر غلط ثابت ہوئی تو اس کے ساتھ بہت احترام سے پیش آیا اور اپنے ہاں مہمان رکھا اور بجایہ جانے میں مدد کی۔

اس کے بعد ابن خلدون تلمسان میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ اقامت کریں ہو گیا اور ان کے ساتھ تہی سلامہ کے قلعے میں جو بنی توجین کے شہروں میں سے ہے بودوباش اختیار کی اور وہاں چار سال تک رہا۔

اسی اثنا میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ لکھنی شروع کی۔ اس نے پہلے مقدمے کی تکمیل کر لی، اس کے بعد تاریخ کی بعض فضول بھی لکھیں۔ یہ زمانہ تقریباً ۷۸۰ھ اور اس کی وفات سے تیس برس قبل کا ہے۔ اس وقت اس کا سن پچاس برس کا تھا۔ اب اس کو اپنے وطن تونس جانے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے حاکم تلمسان سے اجازت چاہی اور ۷۸۰ھ میں وطن پہنچا۔ وہاں کے بادشاہ نے اس کا خاص طور پر احترام کیا اور اس کو اپنا پرائیویٹ سکرٹری بنالیا اور اپنی تالیف کی تکمیل پر آمادہ کیا۔ اب ابن خلدون نے کامل اہلینان کے ساتھ اپنی تاریخ کی طرف توجہ کی لیکن کچھ دنوں بعد جب اس کی شکایتیں دربار میں ہونے لگیں تو اس نے مصر کا قصد کیا اور اسکندریہ کے سفر کی اجازت چاہی۔ وہاں وہ ۷۸۰ھ میں جا پہنچا۔ پھر اس نے قاہرہ کا رخ کیا اور جامعہ زہریں مالکی فقہ کی تعلیم دینی شروع کی۔ جب یہ خیر سلطان مصر بنو قیوٹ عظیم کو پہنچی تو اس کو اپنے ہاں بلایا اور بہت اوجھٹ کی ۷۸۰ھ میں مالکی مذہب کا قاضی مقرر کیا۔ اس نے منصب قضاوت کو جن وجوہ انجام دیا اور ایک عالم قاضی، مدرس، مورخ، ادیب کی حیثیت سے اس کا شہرہ چار دہائیوں عالم میں ہو گیا۔ اکثر لوگ اس کو حیرت کی نظر سے دیکھنے لگے اور اس کے حاسدین کی تعداد میں بھی بے گناہ ہونا گیا۔ انھوں نے اس کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کے متعلق غلط خبریں اٹرانے لگے۔

ابن خلدون نے اپنے اہل و عیال کو تونس سے بلوا بھیجا تاکہ ان کے ساتھ قاہرہ میں گذارے۔ لیکن اثنائے راہ میں یہ تمام غرق ہو گئے۔ اس صدمہ جانکاہ نے اس کی کمزوری چنانچہ اس نے منصب قضاوت سے علیحدگی اختیار کر لی اور تدریس و تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ اس حالت میں تین برس گذارے۔ اس نے ۷۸۹ھ میں قاہرہ سے فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے تجاز کا رخ کیا۔ پھر دوسرے سال مصر لوٹا اور اپنی کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو گیا اور ۷۹۰ھ میں اس کی تکمیل ہوئی۔ اس وقت اس کی عمر ۶۷ سال تھی۔ وہ پندرہ برس تک اس کام میں مشغول رہا۔

اس طرح ایک عرصے تک ابن خلدون مصر میں مقیم رہا۔ یہ ملک زمانہ قدیم سے علم و ادب کا مچھوڑا ہوا رہا ہے۔ بالآخر مشرق میں ابن خلدون نے وفات پائی اور وہیں کے ایک قبرستان میں مدفون ہوا۔ افسوس ہے کہ اس کی قبر کا اس زمانے میں کسی کو علم نہیں۔

ابن خلدون کی تالیفات

۲۔ تاریخ ابن خلدون

ابن خلدون نے علما اور مفکرین میں نہ صرف ایک کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل کی بلکہ اس کتاب کے ایک ہی جز کی وجہ سے اور وہ اس کا مقدمہ ہے۔ اس کی تاریخ کا پورا نام یہ ہے ”العبر و دیوان المبتدأ و الخیر فی ایام العرب و العجم و البربرین و من عاصرہم من ذوی السلطان الاکبر“ یہ تین کتب اور سات مجلدات پر مشتمل ہے۔ کتاب اول :- اس میں عمرانیات اور ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہے جو اس میں عارض ہوتے ہیں جیسے ملک، سلطان، کسب معاش، صنائع، علوم اور ان کے علل و اسباب۔ یہی کتاب اول اس کا وہ مقدمہ ہے جو مشہور عالم سے یہ تقریباً ۱۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی نے ابن خلدون کو ایک نہایت اعلیٰ مرتبے پر فائز کر دیا۔ کیوں کہ اس نے اس میں ان جدید مباحث پر روشنی ڈالی ہے جن کو اس زمانے میں علوم اجتماعی، سیاسیات، اقتصاد سیاسی، اقتصاد اجتماعی، فلسفہ تاریخ، قانون عام وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں میٹل، جرین فلسفی، میکاولی، اطالوی عالم سیاسیات، گبن، انگلستانی مورخ بلاشبہ ابن خلدون کے تلامذہ میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں گذرے۔ ان مباحث پر اس نے اس وقت اپنے زرین خیالات کا اظہار کیا جب کہ اہل یورپ پر پردہ غفلت پڑا ہوا تھا۔ عربوں میں سے بھی ان مسائل پر کسی نے کچھ نہیں لکھا۔

تعلیق نظر ان چند منتشر خیالات کے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔ برخلاف اس کے ابن خلدون نے ان مباحث پر کافی شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ واقعات کا باہمی موازنہ و مقابلہ کر کے ان سے نتائج اخذ کیے اور ان علل سے بحث کی جن سے اس نے ذاتی مطالعہ یا شخصی تجربے کی بنا پر واقفیت حاصل کی تھی۔

بلاشبہ ابن خلدون کی سیر و سیاحت، اس کا ایک مملکت سے دوسری مملکت کو نقل و حرکت کرنا اور مرتبہ اعلیٰ کی تلاش میں اس کا ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں پہنچنا، مختلف قوموں سے اس کا میل جول اور ان سلطنتوں کے بعض خصوصیات سے اس کا پوری طرح واقف ہونا۔ ان تمام امور نے اس کے مباحث کی تکمیل میں بڑی مدد کی۔ اس میں شک نہیں کہ اصولی تصورات تو پہلے ہی سے اس کے دماغ میں پوشیدہ تھے، اب تجربے اور سیر و سیاحت سے ان میں پختگی پیدا ہوتی گئی اور بالآخر ان کا عالم وجود میں ظہور ہوا۔

مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر

۲۲۹

مقدمے کی پہلی فصل میں زمین اور اس کے شہروں کی آبادی، انسان کے رنگ و اخلاق میں آب و ہوا کی تاثیر، تنول و افلاس کی وجہ سے آبادی کے حالات میں اخلاق اور ان آثار سے بحث کی گئی ہے جو انسان کے بدن اور اخلاق پر مرتب ہوتے ہیں۔ یہ بحث اس مسئلے سے بہت کچھ مشابہ ہے جس کو آج کل علمائے یورپ نے ابن خلدون کے پانچ سو برس بعد نشو و ارتقا کے نظریے کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دوسری فصل میں بدوی آبادی اور وحشی قبائل و اقوام پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان مباحث کو بھی پیش کیا ہے جو بدوۃ و حضارۃ کی طبیعتوں کے منتقلی پیدا ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان نسب، عصیت، ریاست، حب، ملک اور سیاست کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے۔

یہ بحث نظام اجتماعی کے ان عام قواعد کی جنس سے ہے جس کا ظہور یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا، جس کو ہمارے معاصرین نے سوشیا لوجی (عمرانیات) سے تعبیر کیا ہے۔

تیسری فصل میں دول عامہ، ملک، خلافت، سلطانی مراتب سے بحث کی ہے اور ریادت کے اسباب اور دول کے استحکام کی توجیہ کی ہے۔ نیز امارت کے تحفظ کے طریقہ، حکومت و خلافت کے شرائط، بادشاہوں کے خصائل، بیعت کا مفہوم، ولایت عہد سلطان کے مراتب، سلطنت کے دو ادین، فوج، اور اس کے اصول، جنگ کے قواعد، سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کو واضح کیا ہے۔

یہ بحث علمی اور عملی سیاست کی قسم سے ہے۔ انگلستانی مورخ گبن نے ایک کتاب ”فصل سلطنت کے انحلال و سقوط“ کے اسباب پر لکھی ہے۔ اس میں اس نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے جس کو ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں پیش کیا تھا۔

چوتھی فصل میں شہروں، مختلف آبادیوں، ان کے تمدن اور عمارتوں اور ملکوں سے ان کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اور ان امور پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جن کو بڑی و بھری حیثیت سے ان کی تکنیک و تنظیم میں پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ نیز مساجد اور مکانات کی تعمیر سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اس بحث کا تعلق مندرجہ جرمہ سے ہے۔

پانچویں فصل میں معاش اور کسب و معاش کے اعتبار سے اس کی مختلف

صورتوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں رزق اور کسب کے مسائل ہیں اور بتلایا گیا ہے کہ

۲۳۰

یہ اعمال بشری کا ماہصل ہیں۔ اس کے بعد معاش اور اس کے اقسام و طرق اور طبیعت عمرانی

سے اس کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے۔ اس میں رزق کے مختلف طریقوں مثلاً تجارت،

صنعت اور ان کے مختلف اقسام کے بھی تفصیلی مباحث ہیں۔ نیز اس زمانے کی صولی

صنعتوں جیسے زراعت، تعمیرات، پارچہ بانی و خیاطی، اور توالد و تناسل، طب، باغبانی،

موسیقی وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کو اس دور کے لوگ اقتصاد سیاسی اور اقتصاد اجتماعی سے

تعبیر کرتے ہیں۔ اس فصل کے اکثر مبادیات وہ بنیادی اصول ہیں جن پر کارل ماکس کی کتاب ”در اس المال“ (Das Capital) مشتمل ہے۔

چھٹی فصل علوم اور ان کے اقسام، تعلیم اور اس کے طریقوں اور مختلف صورتوں پر مشتمل ہے۔ اس میں تعلیم کے مباحث اور حضارۃ اسے اس کا تعلق بتلایا گیا ہے۔ ہر علم سے انفرادی طبع پر بحث کی گئی ہے۔ ہر ایک کی تاریخ اور اس کے شروط بتلائے گئے ہیں جیسے علوم قرآن، حدیث، فقہ، علوم ہسانیہ، طبیعیات، ریاضی، طب، ادب، شعر، تاریخ، انبیاء، علم النفس، علم نجوم، علوم سحر۔

یہ مباحث علم تربیت (Pedagogy) کی قبیل سے ہیں جن کے ماہرین امریکہ میں ولیم جیمس، اور یورپ میں اسپنسر اور فرڈینل وغیرہ ہیں۔ ابن خلدون کے اسلوب کے متعلق اس کتاب میں موقع کے لحاظ سے بحث کی جائے گی۔

اس مقدمے نے منکرین یودپ کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ علامہ کاترمیر نے اس کا بیس کے قومی کتب خانہ کے نسخے سے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے یہ فرانسیسی ترجمہ انیسویں صدی کے نصف ثانی کے اوائل میں طبع ہوا۔ اس کی بعض فصول کا ترجمہ انگریزی، جرمنی، اطالوی اور ترکی زبانوں میں بھی کیا گیا۔ یودپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ و فلمی نسخے پائے جاتے ہیں۔

ب۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر

نفس تاریخ دو کتابوں پر مشتمل ہے۔ یعنی دوم و سوم، اس کی چھ جلدیں ہیں۔ کتاب دوم میں عرب کے حالات اور ابتدائے آفرینش سے آٹھویں صدی تک (یعنی وہ زمانہ ہے جس میں مورخ مذکور گذرا ہے) اس کے مختلف قبائل و دول نیز ان کے ہم عصر اقوام و دول جیسے اہل فارس، ہند، نبط، حبش، سرپان، یونان، روم، مصر وغیرہ سے بحث کی ہے۔

تیسری کتاب اہل بربر اور اہل مغرب کی ایک دوسری قوم کے حالات پر

مثلاً ہے۔ ان کی اولیت، نیز ان کے تمام حالات اور مغربی ممالک میں ان کی مختلف سلطنتوں کی توسیع کی گئی ہے۔

تاریخ ابن خلدون تاریخ کی دوسری کتابوں پر اپنے فلسفیانہ مقدمات کے لحاظ سے تفوق رکھتی ہے جو اکثر فصلوں کی ابتداء میں پائے جاتے ہیں خصوصاً جب بحث ایک سلطنت سے دوسری سلطنت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بحث کی ابتدا اسباب و علل سے کرنی پڑتی ہے۔ یہ زمانہ جاہلیت کے عرب اور بربر اور ان کے ممالک کی ایک نہایت مبسوط تاریخ ہے۔

مشرق کے اکثر ناقدین نے اس کتاب کی اہمیت کے گھٹانے میں غلطی کی ہے۔ اور ابن خلدون کی اس تالیف پر تعقید و جمیدگی کا اعتراض کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین یورپ ہی نے اس کی کما حقہ قدر کی اور اس کو اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ اس کے مقدمہ کو۔ اور اپنی زبانوں میں اس کے ان حصوں کا ترجمہ کر لیا جو ان کے اور ان کے ممالک کے لیے مفید تھے۔ چنانچہ دی سلان نے القسم الحی من بلاد المغرب والبربر کو شائع کیا جو الجزار میں مقدمے کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت سے گیارہ سال قبل دو بڑی جلدوں میں طبع ہوئی اور تقریباً ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو کتاب الدول الاسلامیہ فی المغرب سے موسوم کیا گیا ہے اس کے پانچ برس بعد اسی حصے کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اور الجزار میں ۱۸۵۷ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔ مستشرقین نے اس تاریخ کے اس جز خاص کو بھی لیا ہے جو افریقہ اور صقلیہ کے حالات (انگریزوں کے تسلط سے قبل) سے تعلق ہے۔ اس جز کو پیرس میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ استاد و فرجیہ نے ۱۸۵۷ء میں طبع کیا ہے۔ اور بن احمد کی تاریخ سے بھی ایک خاص حصہ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔

۲۔ ابن خلدون کے شخصی حالات

مولفین عرب میں روزنامے اور شخصی مذاکرات کے لکھنے میں ابن خلدون بی نظیر

نظیر ہے۔ ان میں اس نے روزمرہ کے حالات لکھے ہیں، اور اس کو "التحریر" بن خلدون سے موسوم کیا ہے۔ اس میں اس کی سوانح، نسب، اسلام کی تاریخ یورپین انداز میں بیان کی گئی ہے۔ اثنائے بیان میں ان واقعات کو بھی پیش کیا ہے جن کا اس نے اپنی زندگی میں مشاہدہ کیا تھا۔ اسی کے ضمن میں اس نے مراسلات و تصائد بھی لکھے ہیں جنہیں اس نے چند خاص اوقات میں منظم کیا تھا۔ نیز ان تمام حالات کو بھی پیش کیا ہے جو اس کے زمانہ حیات میں وقوع پذیر ہوئے تھے۔ ان مذاکرات کا سلسلہ سنہ ۷۰۰ یعنی اس کی وفات سے ایک سال قبل تک جاری رہا۔ "دارالکتب مصریہ" میں ان مذاکرات کا ایک قلمی نسخہ (۱۵۰) صفحات پر سنہری حروف میں لکھا ہوا موجود ہے۔ اس کا کچھ لخص اس کی مطول تاریخ کے بعض نسخوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کا فلسفہ اجتماع

۲۳

علم اجتماع کے قواعد کی تدوین میں ابن خلدون یورپ کے تمام مصنفین کا پیشرو ہے۔ اہل میدان میں اس سے قبل سوائے فلاسفہ یونان کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ مقدمے کے مقابلے میں خود اس کی تاریخ بیچ ہے۔ ابن خلدون کے مقدمے نے اہل یورپ کی توجہ کو اہل مشرق کی توجہ سے زیادہ اپنی طرف مائل کیا۔ کیونکہ حقیقی معنی میں وہ اپنے مفہوم اور انداز بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے، اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب و منظم شے ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مغربی اور قسطنطنیہ جدید علم اجتماع کا بانی ہے۔

ابن خلدون نے ظواہر و نہایت کی دو قسمیں کی ہیں: ظواہر خارجی و ظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبیعی ہیں جیسے دینی عقائد، آب و ہوا، سکونت۔ ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشو و نما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرۃً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے۔ یہ حکمائے یونان و عرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود آگسٹ کامٹ نے اپنے فلسفہ وضعیہ کے چوتھے جز میں اختیار کیا ہے۔ ابن خلدون ارسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جس کی ہربرٹ اسپنسر نے اپنے فلسفے میں اشاعت کی اور اس کو اہمیت دی ہے۔ ابن خلدون نے چند ایسے حقائق دریافت کیے ہیں جن سے یونانی فلسفی نا آشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضا سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت، عقل اور غور و فکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکاولی، ابن خلدون کے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو کے بھی مثال قرار دے سکتے ہیں کیوں کہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماعی قوانین کے انعکاس کی کوشش کی ہے۔ ابن خلدون نے اطراف و اکناف میں اکثر ایسی اقوام کا معائنہ کیا جو لاندہمیت کی زندگی گزار رہے تھے تاہم وہ ایک وسیع ملک ایک زبردست بادشاہ ایک خاص نظام اعلیٰ قوانین، فاتح لشکر اور آباد شہر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو ادیان منزلہ کے پیرو ہیں، دوسرے اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ممالک و دول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

۲۲۳

ابن خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابرِ فلاسفۃ اسلام اور اسلامی مورخین کی مخالفت کی ہے۔ لیکن بہت جلد اس نے اپنا یہ خیال بدل دیا چنانچہ بعد میں اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام ممالک کی تاسیس کے لیے ضروری نہیں لیکن ترقی یافتہ اور باکمال ممالک کے لیے ناگزیر ہے۔ کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو دین و دنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

الحہ (1469-1537) Machiavalli

الحہ (1689-1755) Montesquieu

ابن خلدون آب و ہوا کو ان حوال سے جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں سب سے پہلے اقلیم قرار دیتا ہے۔ اس نے اقلیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے جن کی آب و ہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے اپنے اس نظریے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں کل انگریز مورخ نے پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک خاص اثر ہوتا ہے، یا بالفاظ دیگر قوموں اور ملکوں میں مدنیت اور حضارت کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ اطراف و جوانب کے ممالک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم راجح حرارت و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتدل ہے، اور آبادی، مدنیت، علوم کے نشوونما، اور ان کے ظہور، قوانین اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقلیم میں اس نے بلادِ سوریا اور عراق کو متعارف دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانہ قدیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز ہے۔ ابن خلدون اور مونکیو کا اس نظریے میں کمال اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی حکماء بقراط اور ارسطو اور فرانسیسی حکیم جان بووان کے پیرو ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے خارج از اجتماع عناصر کے دوسرے مندرجہ ذیل ہیں جو وسط جغرافی یا برہنیت یعنی مقامی موقع پر اس کے ساتھ ہی اس نے فرد پر مقامی موقع محل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوشحالی افراد کو محنت سے مستغنی کر کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی، خواہشات نفسانی کا غلام بنا دیتی ہے، اور اس کے نفس سے شجاعت و جنگجوئی کے صفات کو زائل کر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر افلاس و تنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انھیں جدوجہد اور استقامت پر مجبور کرتا ہے اور کارزار زندگی میں ان کے اندر کش و مقابله کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے بحیثیت مقامی موقع محل پر اس قدر زور نہیں دیا جس قدر کہ آب و ہوا پر۔ اس نے اس بحث کی طرف اس لئے توجہ نہیں کی کہ آب و ہوا کی بہ نسبت مقامی موقع محل پر بحث کرنے کی نسبت بہت کم گنجائش ہے۔

۲۳۲

تیسرا عنصر مذہب ہے۔ ابن خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے اور اپنی تائید میں مذہبی اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابن رشد کی تالیفات بھری پڑی ہیں۔

حکیم آندس کی طرح ابن خلدون نے فلسفے اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن اسی کوشش کی وجہ سے ابن خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہو جاتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابن رشد و حقیقت فلسفی نہیں تھا بلکہ محض ایک مترجم تھا جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اس کو خاتمہ حکمت اور ایک حتمی و قطعی شے قرار دیا تھا وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، اسی لیے وہ کسی فرق کو بھی راضی نہ کر سکا۔ اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ اہل مذہب کی بنیادگی کا باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہ و تاویل سے کام لیا۔ لیکن اس کی زوری سے ابن رشد کی قدر و منزلت میں فرق نہیں آتا، کیوں کہ اس کی نیت ٹھیک تھی وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقل اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن کفر و الحاد کو مستلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر مفکرین نے شیخ قرطبہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے، اس کی وجہ سے انھیں بھی شیخ کی طرح ہزاروں رسوائیاں اٹھانی پڑیں البتہ وہ قانونی منہاسے ضرور محفوظ رہے، کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بنا پر سزا دیئے کا زمانہ باقی نہیں رہا۔

ہم ابن رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت ضرور رکھتا ہے اس کی مثال مارٹین لوتھر کی سی ہے۔ اس کی زندگی اذیتوں سے پُر تھی صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا۔ ان دونوں سے اس کو محبت تھی اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا، لیکن وہ اس میں ناکام رہا۔ اس لحاظ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابن خلدون بھی مذہبی مسائل میں حیران و مضطرب رہا ہو کیونکہ ابن رشد کو ہر حال میں ابن خلدون پر تغلق محال ہے اس لیے کہ وہ بلا واسطہ حکیم ہے بخلاف اس کے ابن خلدون محض بالواسطہ فلسفی

قرار دیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون کی پُرگوئی کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس نے روح و تصوف، رویائے موادہ اور وحی الہی پر بحث شروع کر دی اور درحقیقت یہ تمام مسائل طبعی طور پر اس کے موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اقوام عالم پر مختلف مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ خدا پرست اور بت پرست اقوام میں فرق واضح ہو جائے۔ نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات اور مختلف دول کی مذہبیت اور لاندہبیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس اصول کو پیش نظر رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی، حال و مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی سے استنباط کرتے ہوئے قدیم یونان کی بت پرست قوم جس میں ہیراکلیطس، بقراط، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے حکما گزرے ہیں اور جہاں کسی نبی کا ظہور نہیں ہوا، اور دوسری قوموں کا جن میں انبیاء تو معبود ہوئے ہیں لیکن فلاسفہ و حکما پیدا نہیں ہوئے موازنہ کیا ہے اور ان دونوں قسم کے اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے اثرات سے بحث کی ہے۔

۲۳۴

ابن خلدون کے لیے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لیے اس سے پہلے کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبیت اور لاندہبیت کے اثرات پر غور کرے۔ اس قسم کے مباحث سے ابن خلدون کی وقت میں کوئی کمی نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے مذہبی شکلوں میں نشوونما پائی، اس کے بعد اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی رائج تھے۔ بعد ازاں، افریقہ، ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام و قبائل کا قطعی علم تھا جن کا کوئی مذہب نہ تھا۔ اور جن کی نشوونما تق و دق جنگلوں میں ہوئی تھی، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اب اس کے لیے یہ بہتر تھا کہ وہ ماضی و حاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تاکہ وہ مذہبی و غیر مذہبی امور سے واقف ہو جائے جو مستقبل کے دامن میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لیے بہت سودمند اور بار آور ہے۔ البتہ تصوف، استخارہ، رویائے کساوتہ، تہجد اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل و دانش

کو رائگاں کیا غیر ضروری ہیں۔

یہاں تک ابن خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے جو اجتماع سے نپاچ ہیں۔ اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین دور سے گزرتی ہے۔ پہلا دور بدوی دوسرا غروی، تیسرا حضری، ہوتا ہے۔ ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا اور وادی میں زندگی گزارتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں۔ پھر ان اقوام سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دوسرا دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی تمدن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں، دوا دین مرتب ہونے لگتا ہے، قوانین وضع ہوتے ہیں، مختلف علوم و فنون لطیفہ کو ترقی ہوتی ہے، یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہوتا جاتا ہے۔ اور وہ لڑائی اور مقابلے سے احتیاب کرنے لگتے ہیں۔ ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگتا ہے تا آنکہ کوئی جنگجو قبیلہ ان کو مغلوب کر کے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

۲۲۶ اسی طرح نئی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے۔ بعض قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترقی کرتی ہے تو دوسری مغلوب ہو جاتی ہے، اور غالب و قوی سلطنت اس پر مسلط ہو جاتی ہے یہی اقوام کا طریقہ چلا آرہا ہے۔ ابن خلدون نے محض اپنے غور و فکر اور اقوام عرب و بربر کی تاریخ کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف کیا۔ اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جو علما اس سے قبل گذرے ہیں انھوں نے ان اقوام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان کی اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے عرب و بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلہ کا ابتدائی دور ہے۔ اور یہ انسانی طبیعت کے منافی نہیں۔ دائمی سفر و نقل مقام بدوی زندگی کے خصوصیات سے ہیں۔ بدوی قبائل کی زندگی کا دار و مدار ان گلوں پر ہوتا ہے جن کو وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گزارتے ہیں کیونکہ اس کی فضا اور فطرت ہری حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر بکرے

اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لیے یہی جگہ موزوں ہوتی ہے۔ بدویوں کی اس قسم کی زندگی غذا و لباس میں ان کا تقاضا پر مجبور ہونا، ان کی شجاعت و قوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی مدافعت کر سکیں۔ یہ تمام امور اہل حضر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلہ کو الفت و محبت پر مجبور کرتی ہے۔ اور انھیں اتحاد، اتفاق و مشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ وہ امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں۔ ایک عرف و عادت کا احترام، دوسرے جنگ و مدافعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلہ اور اس کی انگوین سے بحث کی ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ جو پھی پشت میں اپنے اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبال اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت و عصبیت کی محافظت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر کوئی قبیلہ قوت مائل کر سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ عصبیت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ صرف عصبیت رکھنے والے قبال ہی فتوحی و کامیابی مائل کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے قبیلے کی اس حالت سے بحث کی ہے جب کہ وہ جنگ و جدل میں مصروف ہو کر سلطنت قائم کرنے لگتا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر (جو محض قبال کی تاریخ ہے) اور تاریخ اسلام پر (جو مملکت کی تاریخ ہے) مبنی ہے۔ اس کے بعد اس نے اہل حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حکیم کو سیاست و اخلاق میں اور پھر ان میں اور عقائد شرع میں امتیاز کرنے کا ایک خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ بھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابن خلدون مشرق کا عظیم المثال سیاسی مولف اور مغرب کے سیاسی مولفین کا پیشرو ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت اور فضیلت قبال کی قوت کو محفوظ رکھنے میں

لیکن ان دونوں کے ساتھ ایک تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست یا مذہب ہے۔ یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی منفعت کے لیے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو اس کو فتح و نصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ابن خلدون کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ قبیلہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک پیش اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کر سکے اور جو اس کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو۔ اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل کے عرب قبائل کی مثال دی ہے۔ بعد ازاں ابن خلدون نے ان قوموں پر روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہو چکیں اور جن کو قوی قبائل نے مغلوب کر لیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط و اسباب تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے جن کا فلاح کو سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مفتوح سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے۔ بلکہ فاتح مفتوح کے حالات سے متاثر ہوتے لگتا ہے۔

ابن خلدون نے قوی اقوام کے زوال کے تین اسباب بتلائے ہیں۔ ۱۔ ضعف اثرات۔ ۲۔ سپاہ کا تشدد۔ ۳۔ عیش پسندی۔ ان اسباب کی تشریح کرنے کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی طرح اس کے لیے بھی عہد طفلی، شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور فتح کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکاؤلی کی کتاب "لامیر" کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کرتے ہیں، جس کا ترجمہ ہم نے سلاطین میں عربی زبان میں کیا ہے۔ بلاشبہ ان مسائل میں ابن خلدون کو تفوق حاصل ہے۔ کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گزرا ہے۔

یہاں ابن خلدون کے فلسفہ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مبادی کی تلخیص پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہو گا کہ ابن خلدون نے اپنے قابل یادگار مقدمے میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی

کوشش کی ہے وہ اس قانون کا اکتشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن کی تکوین ہوئی۔ ابن خلدون نے اس قانون کے اکتشاف کا قصد صرف اس لیے کیا کہ اس پر فلسفۂ اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ آگست کو مت کا جو اس سے ۶۰۰ برس بعد گذرا ہے بعینہ یہی عقیدہ ہے (تاریخی واقعات وہ ماخذ ہیں جن سے عالم اجتماعیات اپنے نتائج اخذ کرتا ہے) (ملاحظہ ہو تاریخ فلسفہ عرب مولفہ بویر)۔

ابن خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور میکا دلی مولف کتاب الامیر میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے زمانے کے حالات کی رو سے اور ان عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں کے لحاظ سے جن سے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، قوانین اقوام اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابن خلدون یقیناً روزگار تھا۔ اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شان و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابن رشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی۔ نیز دو مسائل میں اس کو آگست کو مت پر تفوق حاصل ہے، ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ ارسطو صیغہ شخص جو استاد اول و معلم اول کہلاتا ہے اس نظریے سے نا آشنا تھا۔ لیکن اسی چیز کو آگست کو مت نے ابن خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے۔ اس مسئلے میں ابن خلدون نے ارسطو سے بھی اعلیٰ اور اس کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عظمیٰ کے انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفۂ یورپ کا پیشرو ہے۔

دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین و قواعد عائد ہوتے ہیں جو علم اجتماعیات کو علوم منظمہ کی صف میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس اصول میں بھی اس کو آگست کو مت پر تقدم حاصل ہے۔ کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی بنیاد و امور پر ہے۔ ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ دوسرے ان قوانین کا

اور اک جو جماعت میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقلی تجربوں اور غور و فکر کے ذریعے ان کا انکشاف۔ آگست کو مت نے بھی جب اپنے دو نظریوں سکونیات و حرکیات کی تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربے اور علم کے ذریعے ہم پر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے۔ اور عقل اسباب و معلول کو بے نقاب کرتی ہے۔

اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظر سے جو پیش کیا جس کی رو سے تاریخ کو اسی حد تک علم قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ اس کی غایت حقائق کو جمع کرنا اور اس کی تنظیم و تسلیق ہے تاکہ ان کے ذریعے اسباب نتائج کا انکشاف ہو سکے۔ اس تجربے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مہر معین عاوش اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط و علل و وجوہ کو مستلزم ہوتا ہے بالفاظ دیگر کسی تمدن میں جب کبھی خاص اسباب و علل کا اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک معین حادثے کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبول عام کو نا قول ہو سکتا ہے جس کے قائل مونتسکیو کو مت اور دوسرے علماء اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ زمانہ حال ماضی پر ولایت کرتا ہے اور مستقبل حال کے مشابہ ہوتا ہے۔

پھر ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات یا حیات اجتماعی کا مطالعہ ہے۔ ۲۳۹ ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے حیات اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالت بدات، حالت حرب یا فتح، پھر حالت حضارت (فصل ثانی صفحہ ۳۷ مطبوعہ ۱۳۱۱ھ مطبع ازہریہ مصر) ابن خلدون نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بدات سے حضارت تک (جہاں بالطبع فساد و فنا کے اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں) قائم کیا ہے۔ اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل کی ہے، فقر و غنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بدوی قبائل کے قلوب سے ان کے تمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی انضیلت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل کے تمدن ہونے کے بعد انواع و اقسام کے ہول و لعب میں منہمک ہونا۔

جو شخص اس کے اس اہم مقدمے کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظے کے لیے بھی اس بات میں شک نہ ہوگا کہ ابتداء سے انتہا تک ابن خلدون نے افریقہ کے

مغرب اور یورپ کے جنوب میں جو عربی آبادیاں پائی جاتی ہیں ان پر تفصیلی نظر ڈالی ہے۔ اور اس کے متعلق اس کے اس قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے مصیبت کے متعلق پیش کیا ہے اسفہ و طبع مذکورہ ہیں میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی انتہا دنیا کے چار گوشوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے، یعنی چوتھے گوشہ میں۔ ان چاروں گوشوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گوشہ بانی ہوتا ہے، دوسرا مباشر، تیسرا منقلد، چوتھا ہادم۔

یہ امر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابن خلدون اپنے اس نظریے کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب و ہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور قول و افلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یورپ میں قرون وسطیٰ اور زمانہ جدیدہ کے تمام علمائے اجتماع کا پیشرو ہے۔ (صفحہ ۵۲، اور اس کے بعد) یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے۔ اور اخلاق و تمدن پر اقلیم کے اثرات کو بھی واضح کیا۔ اگرچہ بعض فلاسفہ یونان نے بھی ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے لیکن ابن خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنے جغرافیائی معلومات کی حد تک کا حق بحث کی ہے۔ ان مباحث کی اہمیت محتاج توضیح نہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میدان کا پتا چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہر حیات اجتماعی کو ایسے طبعی عوامل کی طرف رجوع کرتا ہے جن کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کا حق بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا بلکہ تمام مسائل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکا۔ اور باقی مسائل کو ان جلیل القدر علماء کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں لیکن ہمارے رنج میں اور اضافہ ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرہویں صدی سے لیکر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا دیگر ممالک اسلامی، کہیں بھی کسی نے اس کی ندا پر لبیک نہیں کہا۔ تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علماء یورپ نے

اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثروں نے اس عربی مشرقی فلسفی کے نصتِ ممل کو فراموش نہیں کیا۔ ہم اس امر میں شک نہیں کہ کومت اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ گو اس نے اپنی کتاب میں اس کا مطلقاً ذکر نہیں کیا۔ بلکہ صرف کوئندوریہ اور موسیکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ لیکن نہیں کہ کومت، ابن خلدون کی فضیلت سے نا آشنا ہو، درانجا لیکر شولونے کومت کے فلسفے کے ظہور سے سات برس پہلے مجلہ ایسویہ میں (۱۸۲۷ء) ابن خلدون کے متعلق ایک مقالہ لکھا ہے اس وقت کومت کی عمر ۴۲ سال کی تھی اور مجلہ مذکور اسی کے وطن پیرس میں شائع ہوا تھا۔

ابن خلدون اور میکا ولی کا مقابلہ و موازنہ

۲۴۱

نیقولا میکا ولی جو فلانس کا ایک اجتماعی سیاسی فلسفی ہے ۱۷۶۹ء میں پیدا ہوا۔ اور ۱۸۲۷ء میں وفات پائی۔ جمہوریہ فلانس میں پندرہویں صدی کے اواخر و سولہویں صدی کے اوائل میں مختلف سیاسی عہدوں پر فائز ہوتا رہا۔ چودہ سال تک دیوانِ خضاعہ عشرہ کا معتمد رہا۔ اور اس اثنا میں شینس خارجی سیاسی فہمت میں بھی حصہ لیا۔ اس زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی جس میں فرانسسی، البانوی تینوں اس پر سیادت قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس کے شہروں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے، اور ڈاکوؤں کی طرح مکرو فریب یا تلوار کے ذریعے اس پر قبضہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت البابا میں بھی مخالفین نے مہم اٹھایا تھا اور اس میں اصلاح چاہنے والوں اور تعلیم کلیسا کے قائم کرنے والوں میں کشمکش جاری تھی اور میدیشی تبدیلی پوشیدہ طور پر مصلحین کے مصروف جنگ تھا۔ میکا ولی نے ان مختلف حوادث میں زندگی گزاری۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور علی سیاست میں ایک فلسفے کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے تاریخ، سیاست، تمثیل،

ادبیات، نظم، فنون حرب وغیرہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تالیف کتاب الامیر ہے جو اس نے امیر نور بنزودی ریشتی اعظم کے لیے لکھی تھی۔ کتاب الامیر جن عمرانی اور سیاسی حقائق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول مضر ہیں۔ کیونکہ یہ استبداد، غدر و خیانت اور دیگر ادنیٰ و سایل پر مبنی ہیں۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ ہول درست ہیں۔ اور قیام دولت کے لیے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

اس کتاب چھبیس فصلوں پر مشتمل ہے جس میں اس نے حکومت کے اقسام اور اس کے حصول کے ذرائع کو واضح کیا ہے، موردنی اور غلط امارتوں کا فرق بتلایا ہے نیز مختلف قسم کی حکومتوں، مدنی و دینی امارتوں اور بندہ آزماؤں کے مختلف انواع کی تشریح کی ہے۔ ان اصول کی بھی توضیح کی ہے جس کی ابتداء، امیر کے لیے حصول کار اور حکومت پر اپنا قدم جمانے کے لیے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے لوازم سے بحث کی ہے، جیسے سپاہ، اور ان خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے انسان لایق ستائش یا قابل مذمت ٹھہرتا ہے جیسے سخاوت، بخل، قنوت، نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہئے کہ لوگ اس سے محبت بھی کریں اور خائف بھی رہیں۔ اس کے بعد بتلایا ہے کہ امراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے اور امیر کی شہرت کے کیا ذرائع ہوا کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام مباحث کو پیش کرتی رہی ہے۔ میکاوی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو دوسری قبل ابن خلدون نے اختیار کیا تھا۔ اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ یہاں ان دونوں کے سیاسی و عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کر دیں۔ بہار عالم اجتماعیات، عمرانیات و حکومت کی اہمیت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے جس کو فلسفہ خلدونیہ کہنا چاہئے ہوگا۔ جیسا کہ میکاوی کے خیالات فلسفہ میکاویہ سے مشہور ہیں۔

۲۴۲

کتاب الامیر اور مقدمہ ابن خلدون

ابن خلدون نے فلسفہ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے۔ جیسی کہ میکاوی نے اپنے فلسفہ کی توضیح کتاب الامیر میں کی ہے۔ ہمارے لیے بہتر ہوگا کہ ہم ان دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر ان سیاسی اور اخلاقی اصول پر مشتمل ہے جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں اور بیان کی تشریح ان فصول میں کی گئی ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جن کا حجم کمپاس صفحہ سے زائد نہیں۔ مقدمہ ابن خلدون پر (صفحہ ۲۲۹) ہم نے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی تلخیص بھی پیش کی ہے۔ اس میں چند ایسے مسائل بھی ہیں جن پر میکاوی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض پر ضمناً کچھ خیال آرائی کی ہے۔

ابن خلدون اور میکاوی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاوی اور ابن خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انھوں نے اختیار کیا ہے ایک دوسرے سے بالکل مشابہت رکھتے ہیں۔ کیونکہ میکاوی کو ان سیاسی اصول کی تدوین پر یورپ کے پر آشوب واقعات کے مشاہدات اور نیز ان مصائب نے آمادہ کیا جو خود اس کو تدبیر سلطنت کے دوران میں برداشت کرنا پڑے۔ وہ سلطنت کا معتد خاص تھا۔ اور اس کے سارے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا۔ اور اسی مطالعے کی بنیاد پر اس نے اس مسئلے کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کی بنیاد کس طرح قائم کرنی چاہیے اپنے خیالات کی تعمیر کی۔ اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں

مشاہدہ کیا تھا، یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا۔ لیکن وہ ہر حالت میں قدیم جدید یورپ کی تاریخ سے تجاوز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر کیا ہے۔

۲۴۳

اسی طرح ابن خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی اور علمی عہدوں پر فائز ہوا۔ مراکش، تونس، اندلس، مصر وغیرہ میں اکثر حوادث و انقلابات کا مشاہدہ کرتا رہا اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا۔ اور ان کے اسرار اندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیوٹ سکریٹری کی خدمت بھی انجام دی۔ اس طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات و مصائب نے آکھیرا جن سے بہت کچھ عبرت حاصل ہوئی۔ اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جلاسی آگئی۔ اس کو تاریخ اسلام اور اس کے متعلقہ امور پر کافی عبور حاصل تھا۔ اب اس نے اپنی مشہور تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔ آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ کے مقدمے میں بیان کیے ہیں) مختلف فلسفیانہ خیالات اس کے ذہن میں گزرے۔ جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔ اس طرح ابن خلدون میکاوی کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ میکاوی کی طرح ابن خلدون کو بھی ان درمیانی موثرات نے جن میں ان کی نشو و نما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب اُکسایا۔ لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو انتظام سلطنت سے متعلق تھے اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن اس نے تاریخ روم و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ بعض مواقع پر ضمناً کچھ اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے اکثر خیالات میں جو وزارت، حکام و صنائع کے حالات اور خوشامدیوں سے اجتناب کرنے، نیز سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کی توجیہ اور فوج پر اعتماد کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے (جن کی تفصیل کی یہاں حاجت نہیں) متعلق ہیں، بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ سلطنت کی تائید میں سیاسی قواعد کے

مسلک ان میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند اہم کی توضیح پر ہم اختصار کرتے ہیں۔

ابن خلدون اور میکاؤلی کے درمیان نمایاں اختلافات

سلطنت کے بارے میں میکاؤلی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ جمہوریہ، ملوکیت۔ یہی تقسیم اس کے زمانے میں یورپ میں بھی رائج تھی۔ نیز میکاؤلی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس کے زمانے میں حکومت کے طالب تھے واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں دی البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں:۔ خلافت، ملک، سلطنت، امارت، یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی ممالک میں رائج تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ عرب اور مسلمانوں کے حالات کے مد نظر دین اور عصیت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام غلبہ اور کافی وسعت حاصل ہو ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے۔ جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوت حق کے ذریعے۔ اس قسم کی دینی دعوت عصیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل انساب (بدوین) ہی کے درمیان پائی جاتی ہے، اور شہری یعنی اہل حضر اس سے محروم رہتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں، کسی بات پر متفق نہیں ہوتے، ۲۴۲ بخلاف بدوین کے جو عصیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مدافعت کرتے ہیں۔ اور ان کے اکابر و پیشوا بھی اس وقار کے لحاظ سے جو حالت اناس میں ان کو حاصل ہوتا ہے ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کی مدافعت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اہل عصیت و اہل نسب نہ ہوں۔ اپنے قول کی تائید میں ابن خلدون نے تاریخ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ کیونکہ سلطنت اسلامی کی بنیادین و عصیت پر ہے

میکاؤلی نے دینی حکومتوں پر (صفحہ ۱۲۰) ایک خاص فصل لکھی ہے۔ جس میں

اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو بقاعدتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان ہی کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنتوں کے برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس نے اس امر سے بحث نہیں کی کہ دولت کی تاسیس میں مذہب کو کیا دخل ہے کیونکہ نصرانیت نے بذاتہ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔ البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرورت بحث کی ہے جن سے اہل کلیسا کو اپنے زمانے میں دینی قوت حاصل ہوئی، یہاں تک کہ انہوں نے شاہ فرانس کو مرعوب کر دیا اور اس کو اٹلی سے نکال باہر کیا اور اہل مبدق کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ امر او کو بھی خواہ وہ قوی و ذی اثر کیوں نہ ہوں باہمی تنازع میں اس کی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کائنات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہئے کیونکہ حکام کے لیے یہ ایک ناگزیر فن ہے۔ اس کے ذریعے موروثی بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے مرتبہ تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوجی و حربی تدابیر پر غور و خوض کرنے کے بجائے زیادہ تر رفاه عام میں کوشاں رہتے ہیں بالآخر امارت کو کھو بیٹھتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جس کی بنا پر حکام اپنی سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں ان کا جنگ سے اجتناب کرنا ہے۔ وہ اسی ذلتِ ممالک پر قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ وہ علوم حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں۔"

ابن خلدون کی بعض آرا ابھی اسی غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن ان دونوں میں اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا کیسے طرح قائم کی جائے۔ میکاولی کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اثنائے بحث میں وہ کہتا ہے "یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ حاکم کے لیے کونسا اصول زیادہ مناسب ہے آیا اس سے خوف سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محبوب بھی ہو اور مرعوب بھی۔ چونکہ ان دونوں حالتوں کا اجتماع دشوار ہے لہذا کبھی امیر کے لیے ان دو حالتوں میں سے ایک حالت ناگزیر ہو تو پھر اس کا مرعوب

ہونا ہی بہتر ہے۔ عامۃ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ انہی چیز کو ناپسند کرتے ہیں، متلون المزاج، مختلف الطباع ہوتے ہیں، خطروں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گردیدہ ہوتے ہیں۔“

امیر کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے، سختی میں مشہور ہو کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا (صفحہ ۱۴۹) مثال میں اس نے تہی ہال وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکاؤلی نے چند فصول میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لیے کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۴۰ میں کہتا ہے: ”اُس حاکم کو جو اپنی سلطنت کی بقا کا آرزو مند ہو یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہیے اور مناسب احوال و اوقات میں خیر و شر کا کس طرح استعمال کیا جائے۔“

صفحہ (۱۴۲) میں کہتا ہے کہ ”بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ان عیوب کے اختیار کرنے سے عار نہ کرے جن کے بغیر ملک کا تحفظ دشوار ہے۔ کیونکہ انسان کو غور کرنے پر معلوم ہو گا کہ اکثر امور جو بظاہر اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں۔ اگر ان کو اختیار کیا جائے تو وہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر ایسے امور جو بظاہر ادنیٰ درجے کے معلوم ہوتے ہیں ان میں خیر و سلامتی پوشیدہ ہوتی ہے۔“

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم و نخل پر بھی بحث کی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو نخل سے متہم ہونے پر رنجیدہ نہ ہونا چاہیے جب اس کا ارادہ اپنی قوم کا مال چرانا نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالیفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے۔ لیکن اس کو چاہیے کہ شدید حرص کے التزام کا نشانہ نہ بنے لیکن نخل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفاء عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص سے کسی معاملے میں عہد کرے تو کیا اس کے لیے اس کا ایفاء ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جو بادشاہ ایفاء عہد میں مشہور ہوتے ہیں ان کی بہت کچھ مدح و ستائش ہوتی ہے۔ لیکن اس زمانے کا تجربہ یہ بتاتا ہے کہ جو حکام

اپنے وعدے کا پاس نہیں رکھتے اہم امور انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے کر کے ذریعے سے لوگوں کو فریب دیتے ہیں اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفائے عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر و لوٹری دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں۔ شیر کی طرح حملہ آور ہو اور لوٹری کی طرح مکر و فریب کرے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "امیر کو چاہئے کہ لوٹری ہو تاکہ مکار اور فتنہ جو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تاکہ بھیڑیے اس سے خوف کریں۔ جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لیے بادشاہ کو چاہئے کہ اگر اپنی مصلحت کے منافی ہو تو نقص عہد سے نہ ڈرے۔ لیکن جب ایفائے عہد کے اسباب موجود ہوں تو عہد شکنی سے احتراز کرے۔ اگر تمام لوگ نیک ہوں تو پھر جس قاعدے کا میں نے ذکر کیا ہے بلاشبہ وہ مذموم ہے لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ تمہارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں رکھتے، تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔"

قائم کو چاہئے کہ جب وعدے کا ایفانہ ہو سکے تو قانونی جیلے اختیار کرے۔ اس بارے میں بہت سی ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکم کے پاس جو بے وفا ہوں صلح و آشتی اکثر مرتبہ متزلزل ہو جاتی ہے اور وعدے فراموش کر دیئے جاتے ہیں۔ اور جو حکام رو بہ صفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد میں کامیاب رہتے ہیں۔ لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور بناوٹ میں حاکم کو خاص مہارت حاصل ہو۔ عوام سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہل غرض احمق اور فرمان بردار ہوتے ہیں، اس حالت میں مکار اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔

مثال میں اس لئے اسکندر سادس کو پیش کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے زائد مہیات میں محض مکر و فریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاؤلی کہتا ہے بظاہر اپنی بات کا پاس رکھنے اور ایفائے عہد میں اسکندر سادس سے زیادہ کوئی شخص قادر نہ تھا تاہم بد عہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا۔ اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے

مکرو فریب میں کامیاب رہا، کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا۔ پس حاکم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہو جن کا ذکر اوپر گذرا۔ البتہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرات کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطرات سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سودمند ہوتا ہے۔ تمہارے لیے بہتر ہے کہ تقویٰ، امانت، انسانی اور مذہبی محبت اور اخلاص کو ظاہر کرو۔ اور فی الواقع بھی ان اوصاف سے مزین ہو۔ لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی وقت واقع نہ ہو۔“

ان امور کو میکا ولی بادشاہوں کی حکومت کے بقا و استحکام کے لیے نہایت اہم قرار دیتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی غفلت کرتا ہے۔ ابن خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لیے ظلم و ستم مضر ہے اس کو اپنی رعیت پر طاقت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیے۔ اس کے بعد حسن خلق اور ظلم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و طاقت کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ بادشاہ اگر ظالم و سخت گیر اور لوگوں کے عیوب کا گرفت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوف زدہ ہو کر بد دل ہو جائیں گے اور اس کی مصابحت میں ہیں تو محض جھوٹ فریب و مکر کا جامہ پہنے ہوئے رہیں گے۔ اس طرح ان کی بصیرتیں فاسد اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے۔ جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ اس کا ساتھ چھوڑیں گے۔ ۲۴۷ اس طرح غیبتوں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائے گا۔ اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے۔ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور اقتدار باقی نہ رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو جیسا کہ ہم نے کہا ہے پہلے مصیبت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد کے نہ ملنے کی وجہ سے اس کا اقتدار بھی باقی نہ رہے گا۔ برخلاف اس کے اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے انغص کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہوگی دشمنوں کے مقلد میں اس کی حمایت میں جان دینے تیار ہوں گے۔ اس طرح ہر چیز سے

اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہوگی جن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ حکم بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔ مدافعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے۔ نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفعت و مروت سے پیش آئے اور ان کے امور معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کے خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائل حمیدہ سے رغبت ہو۔ نیک خصلت وہ ہے جو سیاست اور ملک کے لیے مناسب ہو۔ بزرگی کی ایک اساس ہے جس پر اس کا قیام ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے اس کا تحقق ہوتا ہے اور وہ عصیت ہے۔ اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجہ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصیت کی غایت ہو تو وہ اس کی فروعات و مہتمات یعنی اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہوگا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے مہتمات کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے جس کے اعضا مقطوع ہوں یا لوگوں میں برسر نہ بکھل آئے۔ جب محض عصیت بغیر اوصاف حمیدہ کے افراد اور خاندانوں کے لیے معیوب ہو تو اہل ملک کے لیے وہ کس طرح حائز ہو سکتی ہے جو ہر بزرگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا ہیں۔ نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لیے ایک کفالت ہے۔ اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کی خلافت ہے تاکہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لیے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے۔

اگر یہاں گنجائش ہوتی تو ہم اور دوسری مثالیں پیش کر سکتے۔ کیونکہ کتاب لایبر میں بہت سے صحیح اجتماعی قواعد پائے جاتے ہیں مثلاً غلو طحکومتوں سے بحث کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ حاکم کو ان پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کرنے چاہئیں۔ میکاؤلی نے ایسے اصول و قواعد پیش کیے ہیں جن کی صحت کی عقل بھی تائید کرتی ہے۔ اور ہر زمانے میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ اس کے وہ احکام جو ان مالک کے متعلق ہیں جن کی فوجی قوت بڑھی ہوئی ہے، نیز اس کے وہ خیالات جو تمدن حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بہت سارے فوائد پر مشتمل ہیں۔

ہیں جب اس کتاب کی تالیف کے مقصد کا علم ہوتا ہے تو ہم اس کی بعض مغزینوں کی نظر انداز کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ہم نے ابن خلدون و میکاوی کا یہاں صرف اس لیے مقابلہ کیا ہے کہ ان مسئلہ میں جن کی ہم نے یہاں تشریح کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

ابن خلدون کے اسلوب کی توضیح اور فلسفے کے متعلق اس کی رائے

ابن خلدون عقلی فلسفی ہونے کی حیثیت سے فلاسفۃ اسلام کے زمرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ہم مورخین فہرنگ کی رائے اختیار کرتے ہیں جنہوں نے ابن خلدون کو علوم اجتماع، اقتصادیات اور فلسفۃ تاریخ کا بانی قرار دیا ہے۔ وہ ان فلاسفۃ کے سلسلے کی کڑی ہے جن کی ابتدا رکندی سے ہوئی اور اختتام ابن رشد پر ہوا۔

ابن خلدون فلسفے سے بالکل نا آشنا نہ تھا۔ اس نے فلسفے کے اولیات و اصول سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اس کے بعد اپنے طبعی میلان اور عقلی اجتماعی مباحث سے دلچسپی کی بنا پر اس نے فلسفے سے اعراض کیا تاہم اس نے تمام عالم پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالی اور آبادی اور تمدن پر عقلی اصول کو منطبق کیا۔ اس نے اپنی بے نظیر تاریخ کی پہلی کتاب کو محض کمر نفسی سے مقدمے سے تعبیر کیا ہے۔ ورنہ اس پر فلسفۃ تاریخ کا اطلاق بالکل سجا اور درست ہے۔ یہاں ہم اس کا کچھ حصے پیش کرتے ہیں جس میں ابن خلدون نے فلسفے کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس فصل میں اس نے فلسفے کے بطلان کو اور حاکمین فلسفہ کے فساد کو واضح کیا ہے۔ اس سے اس کے اسلوب اور طریقہ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

یہ علوم جو تہذیبوں میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی تمدن میں کثرت ہوتی ہے مذہب کے لیے بہت مضر ثابت ہوتے ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس کی حقیقت کو

وضع کیا جائے۔ اور ان کی سچائی کے جو لوگ معترف ہیں ان کی آنکھ پر سے پردہ اٹھایا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلا کا ایک گروہ ایسا ہے جن کا یہ خیال ہے کہ وجود خواہ وہ حسی ہو یا باہمی حسی اس کے ذوات اور احوال کا ادراک اور ان کے اسباب و علل کا علم حسی فکری و لایلی اور عقلی قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ایمانی عقاید کی صحت کا دار و مدار نظر حسی استدلال پر ہے نہ کہ سماعتی دلائل پر کیونکہ عقائد ایمانیہ عقلی معلومات کے ہیں۔ یہ لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں (فلسفی کی جمع ہیں) فلسفی، ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی محب حکمت کے ہیں۔ اس گروہ نے حکمت سے بحث کی اور اس غرض کے حصول میں کمال مستعدی کا اظہار کیا۔ انھوں نے ایک قانون بھی وضع کیا جس کے ذریعے عقل کو حق و باطل میں امتیاز کار راستہ ملتا ہے اور اس کا نام منطق رکھا۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ سعادت تمام موجودات کے علم سے حاصل ہوتی ہے۔ (خواہ یہ موجودات حسی ہوں یا مادہ کے) جو استدلال و برہان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجود کے متعلق ان کے معلومات کا خلاصہ اور جس کی جانب یہ معلومات راجع ہیں (جن سے ان کے نظری قضا یا متفرع ہوتے ہیں) یہ ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے شہود اور جس کے ذریعے جسم غلی کا معائنہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ادراک میں کچھ ترقی ہوئی۔ پھر ان کچھ امانات کے جس بھرت کی وجہ سے ان کے نفس کے وجود کا شعور ہوا۔ پھر نفس کی قوتوں کے ذریعے سلطان عقل کا احساس ہوا۔ یہاں آکر ان کے ادراک کو توقف ہوا۔ انھوں نے جسم مساوی پر ذات انسانی کے احکام عاید کر دیئے۔ اور انسان کی طرح فلک کے لیے بھی نفس اور عقل لازمی قرار دی۔ ان کی تعداد ایک سے اضافہ کرتے ہوئے دس تک پہنچادی۔ جن میں سے نو مرکب ہیں اور ایک مفرد۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح سے اگر وجود کا ادراک کیا جائے تو سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ نفس کو تہذیب دیں اور اس کو فضائل سے آراستہ کریں۔ یہ سب کچھ انسان کے لیے محض اس وجہ سے ممکن ہے (گو شرع کا نزول نہ ہوا ہو) کہ وہ اپنی عقل و استدلال سے افعال کی نیکی و بدی کا امتیاز کر سکتا ہے اور فطرتاً نیک چیزوں کی طرف اس کا میلان پایا جاتا ہے اور بری چیزوں سے وہ مجتنب رہتا ہے۔ جب نفس اس سعادت سے فیضیاب ہوتا ہے تو اس کو ایک خاص لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس سے جہل ہو تو یہ ایک دائمی شقاوت ہے۔ ان کے نزدیک آخرت کے

راحت و عذاب کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس طرح کے اور خرافات ہیں جن کی تفصیل ان کے اقوال سے معلوم ہوسکتی ہے۔

”ان تمام مذاہب کا امام ارسطو مقدونی ہے جس نے ان تمام مسائل کی تشریح کی، ان کے علوم کو مدون کیا اور ان تمام دلائل کو منضبط کیا جو صدیوں سے ہم تک چلے آ رہے ہیں۔ یہ اہل مقدونیہ سے تھا، مقدونیہ یونان کا ایک شہر ہے۔ اس کو افلاطون سے تلمذ تھا، معلم اول علی الاطلاق کا اس کو لقب دیا گیا ہے۔ اس کو فن منطق کا استاد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے منطق کے قوانین کو مرتب کیا۔ اس کے مسائل کی تکمیل کی اور اس کو کمال شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا۔ منطق کے قوانین کو اس نے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ منضبط کیا ہے کاغذ الہیات میں بھی وہ ان کا اسی طرح کیفیل ہوتا۔

اس کے بعد زمانہ اسلام میں بعض افراد نے ان مذاہب کی بالکل اتباع کی اور سمجھوں نے سوائے چند امور کے ارسطو کی رائے کی کامل تقلید کی۔ جب خلفائے بنی عباس نے متقدمین کی کتابوں کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کروایا تو اکثر اہل مذہب نے ان کا مطالعہ کیا اور علماء میں سے جن کو خدا نے گمراہ کر دیا تھا۔ ان کے مذاہب کی پیروی کی، ان کی حمایت میں مجادلہ کیا، اور ان سے چند فروعی مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ ان میں سے مشہور ابو نصر فارابی ہے جو چوتھی صدی ہجری میں سیف الدولہ دہلی کے عہد میں گذرا ہے۔ دوسرا بوعلی ابن سینا ہے جو پانچویں صدی میں خاندان جوہویہ سے تھا اور جو نظام الملک کے عہد میں اصفہان وغیرہ میں تھا۔ واضح ہو کہ یہ رائے جس کی انھوں نے پیروی کی ہے کئی وجوہ سے باطل ہے۔ ان تمام موجودات کو عقل اول کی طرف منسوب کرنا اور واجب الوجود کی طرف ترقی کرنے میں اسی پر اکتفا کرنا، ان اشیاء کے جہل کی وجہ سے ہے جن کی خدائے تعالیٰ نے تخلیق کی ہے۔ وجود عقل اول سے بہت زیادہ وسیع ہے (اور ایسی چیزوں کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جن کا تمہیں علم نہیں) (الایۃ) تم نے جو شخص اثبات عقل پر اکتفا کیا ہے اور مادائے عقل چیزوں سے غفلت برتی ہے اس میں تمہاری حالت بالکل ان طبیعیتوں کی ہے جنہوں نے محض اجسام کے ثبوت کو کافی سمجھا، جنہوں نے عقل و عقل سے اعراض کیا

اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مملکت میں جہانیاں سے ورے کوئی شے نہیں۔ ان کے دلائل جنہیں وہ اپنے دعووں کی تائید میں قوی سمجھتے ہیں اور ان کو منطقی اور اس کے قانون کے معیار پر پیش کرتے ہیں دراصل تکمیل غرض کے لحاظ سے کافی نہیں سمجھے جاسکتے۔

وہ دلائل جو جہانی موجودات سے متعلق ہیں اور جن کے علم کو انھوں نے علم طبی سے موسوم کیا ہے، غلطیوں سے معرا نہیں کیونکہ حدود و تیا سات سے جو ذہنی نتائج ان کے نزدیک مستنبط ہوتے ہیں ان میں اور خارجی موجودات میں مطابقت غیر یقینی ہے۔ کیونکہ یہ احکام ذہنی، کلی اور عام ہوا کرتے ہیں اور موجودات خارجی اپنے مادے کے ساتھ مشخص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ مادے میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ذہنی، کلی کو خارجی شخصی کے مطابق ہونے سے مانع ہو۔ البتہ ایک صورت یہ ہے کہ جس اس کی شہادت دے تو اس حالت میں شہود اس کی دلیل ہوگی نہ کہ براین۔ تو پھر انھیں ان دلائل سے کس طرح یقین حاصل ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات ذہن معقولات اولیٰ میں بھی جو خیالی صور کے ذریعے شخصیات کے مطابق ہوتے ہیں تصرف کرتا ہے لیکن معقولات ثانیہ میں نہیں کر سکتا، جن کی تجرید دوسرے درجے کی ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ حکم یقین کے اعتبار سے محسوسات کے درجے کا ہوگا کیونکہ معقولات اولیٰ خارج کے بہت زیادہ مطابق ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ ان پر کامل طور سے منطبق ہوتی ہیں۔ ہم اس بارے میں ان کے دعووں کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم کو چاہیے کہ ان پر غور و خوض کرنے سے اعراض کریں۔ مسلمانوں کو غیر ضروری امور سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ طبیعات کے مسائل نہ ہمارے دین کے لیے مفید ہیں نہ امور معاش کے لیے اس لیے اس کا ترک کرنا لازمی ہے۔

رہے وہ موجودات جو ماوراء الحس ہیں یعنی روحانیاں جنہیں علم الہی اور علم العبد الطبیعی سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کی ذوات (ہمیات) مجہول ہیں۔ نہ ان تک پہنچنا ممکن ہے نہ ان کے ثبوت میں کوئی دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں کیونکہ موجودات خارجیہ و شخصیہ سے ایسے معقولات کی تجرید ممکن ہے جن کا علم ہو سکتا ہے۔ ذوات روحانیہ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا جن سے دوسرے مادیات کی تجرید کی جاسکتے

کیونکہ ہم میں اور ان میں حس کا حجاب حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ سوائے نفس انسانی اور اس کے احوال اور خصوصاً عالم رویار کے وجود کے جو ہر شخص کے لیے محض ایک وجدانی شے ہے ہمارے ہاں ان کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ اور ان کے ماوراء حقایق میں اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے یہاں دیوشیدہ ہیں ان کے علم تک پہنچنے کا ہمارے لیے کوئی راستہ کھلا نہیں۔

حقیقین فلاسفہ نے اس کی تصریح یوں کی ہے۔ جو چیز مادی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ برہان کے مقدمات کے لیے شرط ہے کہ وہ ذاتی ہوں۔ چنانچہ ان کا سب سے بڑا فلسفی افلاطون کہتا ہے کہ انبیات کا کوئی قطعی علم نہیں ہو سکتا۔ ان مسائل کے متعلق جو بھی حکم لگایا جائے گا محض قیاسی اور ظنی ہو گا۔ اگر اس قدر شقت کے بعد بھی میں محض ظنی علم حاصل ہو تو پھر ہمارے لیے ابتدائی ظن ہی کافی ہے۔ ایسی صورت میں ان علوم کی تکمیل سے کیا فائدہ۔ ہماری توجہ کا مرکز ماوراء الحس موجودات کے وجود کا یقین حاصل کرنا ہے اور یہی فلاسفہ کے نزدیک انسانی افکار کی غایت ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کی اصل سعادت یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے موجودات کا مہیبہ کا علم حاصل کیا جائے محض باطل و لغو ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ انسان دو جزو سے مرکب ہے۔ ایک جسمانی دوسرا روحانی جو جسمانی حصے کے ساتھ مخلوط ہے۔ ہر ایک جزو کے خاص مدارک ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان دونوں میں ایک مشترک مدارک ہے اور وہ روحانی جزو ہے۔ یہ کبھی روحانی مدارک کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ روحانی کا ادراک بلا واسطہ بذاتہ ہوتا ہے اور مدارک جسمانی کا جسم کے آلات و داغ حواس کے ذریعے ہر مدارک کو اپنے ادراک کی وجہ سے ایک خاص کمر و محل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر لڑکے کی اس حالت پر غور کرو جب وہ جسمانی مدارک کے ابتدائی درجے میں ہوتا ہے جو بالواسطہ ہوتے ہیں۔ جب وہ روشنی دیکھتا ہے یا آوازیں سنتا ہے تو کس قدر سرور ہوتا ہے۔ بلاشبہ وہ مسرت جو نفس کے بلا واسطہ ذاتی ادراک کے ذریعے حاصل ہوتی ہے بہت قوی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اگر نفس روحانی کو بلا واسطہ ادراک

حاصل ہوتا اس کو ایک ایسی لذت محسوس ہوگی جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اس ادراک کا حصول نکلونظر کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ یہ حس کے حجابات کے مرتفع ہونے اور جسمانی مدارک کے مٹ جانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اکثر متصوفین اس قسم کے ادراک کے ذریعے اس سرور کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں۔ اور ریاضت کے ذریعے جسمانی قوی اور ان کے مدارک حتیٰ کہ فکر کو بھی دماغ سے زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ نفس کو جسمانی موانع کے زائل ہونے کے بعد اپنا حقیقی ادراک حاصل ہو جائے جس سے اس کو ایک خاص ناقابل اظہار لذت محسوس ہو۔ اور یہ جو کچھ بھی انھوں نے بہ تقدیر محبت ہاورد کیا ہے ان کے کمالات سے ہے۔ باوجود اس کے یہ بیان ان کے مقصد کی تشریح کے لیے کافی نہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ اس قسم کے ادراک اور لذت کا حصول براہین اور عقلی دلائل کے ذریعے ہو سکتا ہے، محض باطل ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ کیونکہ براہین اور ادلہ کا تعلق مدارک جسمانیہ سے ہے جو قوائے دماغیہ مثلاً خیال، فکر اور ذکر بہ شکل ہوتے ہیں۔ لیکن اس ادراک حصول میں سب سے پہلا اصول یہ ہوتا ہے کہ تمام دماغی قوتوں کو زائل کر دیا جائے کیونکہ یہ اس کی راہ میں حارج ہوتے ہیں۔

جو شخص بھی کتاب شفاء، اشارات، نجات اور ابن رشد کے مخصصات پر (جو ارسطو کی تالیفات سے ماخوذ ہیں) کافی عبور رکھتا ہو وہ ان تمام کی ورق گردانی کرے گا، ان کے دلائل پر کامل اعتماد رکھے گا اور ان سے اس قسم کی سعادت کا متلاشی ہوگا۔ لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ وہ اس مقصود کے حصول میں موانعیت کا اضافہ کرتا جا رہا ہے۔ اس مسئلے میں فلاسفہ کا تمام تر دار و مدار اس قول پر ہے جو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے منقول ہے: ”جو شخص کو عقل فعال کا ادراک حاصل ہو اور وہ اپنی زندگی میں اس سے متصل ہو جائے تو وہ یقیناً اس سعادت سے بہرہ اندوز ہوگا۔“ ان کے نزدیک عقل فعال سے مراد روحانیات کا وہ پہلا مرتبہ ہے جس کا حس پر انکشاف ہو سکتا ہے۔ اور عقل فعال کے اتصال کے معنی وہ ادراک علمی کے لیتے ہیں۔ یہاں ان کی رائے کی غلطی واضح ہے۔

اس اتصال اور ادراک سے ارسطو اور اس کے پیروہ مدرک نفس مراد لیتے ہیں جو بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے اور جس کے حجاب کے مرتفع ہونے کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ جو لذت اس ادراک کے حصول سے حاصل ہوتی ہے وہ اکل سعادت موعودہ ہے۔ کیونکہ ہم پر یہ امر واضح ہے کہ نفس کے لیے ایک بلا واسطہ ماوراء الحس مدرک ہوتا ہے جس کے ادراک سے اس کو انتہائی لذت غموس ہوتی ہے۔ لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہی منہ خسر دی سعادت ہے بلکہ یہ منجملہ ان لذات کے ہیں جو اس سعادت کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کو ان موجودات کا ہیمیہ کے ادراک کے ذریعے اس سعادت کا حصول ہوتا ہے محض لغو ہے۔ یہ ان ادہام و اغلاط پر مبنی ہے جن کو ہم نے اہل توحید کے مسئلے میں پیش کیا ہے۔

۲۵۲

ان کا یہ قول کہ ہر انسان اعلیٰ اخلاق کو اختیار کرنے اور مذموم افعال سے اجتناب کرنے اور اپنے نفس کی اصلاح کرنے میں آزاد ہے اس امر پر مبنی ہے کہ نفس کی وہ لذت جو اس کو اپنی ذات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے وہی اہل سعادت موعودہ ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ سعادت اور شقاوت کا اثر جسمانی اور روحانی اور اکات سے ورے ہے۔ لیکن کھانکے نزدیک اس تہذیب و اصلاح نفس سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے ایک خاص بہت دوسرے غشتی ہے جو محض روحانی اور اک کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے ماوراء جو سعادت ہے اور جس کا ہم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو ادراک کے اعلاط سے باہر ہے۔ بن سنانے اپنی کتاب مبدا و معاد میں اس کے متعلق تنبیہ کی ہے: ”معاذ روحانی اور اس کے حالات ایسے ہیں جن کا ادراک عقلی دلائل اور قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک محفوظ طبعی اصول اور ایک خاص طریقے کے تحت ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے دلائل میں بہت کچھ تنہائش ہے۔ برخلاف اس کے معاد جسمانی اور اس کے حالات جن کا علم برہان کے ذریعے ممکن نہیں (کیونکہ کسی خاص اصول کے تحت نہیں) اس کو شریعت محمدیہ نے (جس کی حقانیت میں کوئی کلام نہیں) تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اس کے مطالعے سے اس کے تمام حالات کی توفیق ہو سکتی ہے۔“

کلام ابن سینا۔

جیسا کہ اب تم کو معلوم ہو گیا ہوگا، فلاسفہ کا یہ علم ان کے مقاصد کے لحاظ سے
 نا کافی ہے۔ اور ساتھ ساتھ وہ اشراج سے بھی اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل
 ان کے مقصد کے لحاظ سے کافی نہیں لیکن ان کے قوانین (جس حد تک کہ ہم نے
 مختلف استدلال کے قوانین کا مطالعہ کیا ہے) اکمال صحت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے اہل
 فن کا محال۔ اس کے ذریعے مختلف اہل علم کے مذاہب و آراء سے واقفیت
 حاصل ہوتی ہے اور ان کی غلطیوں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ پس اہل علم کو چاہئے کہ اس
 قسم کی لغویات سے بچ کر ان کا مطالعہ کرے۔

اخوان الصفا

۲۵۳ دور عباسی میں فلسفہ کو عظیم شان اہمیت حاصل تھی اس میں اکثر ان لوگوں کو انہماک ہوا جو تمدن کے علوم سے دلچسپی رکھتے تھے، بالخصوص اطباء نے اس میں خاص طور پر حصہ لیا۔ اس دور میں افلاک الفیاض و الارض کے الزام سے تہم تھے، فلسفہ سے انتساب ہی کفر کے قائل تھا۔ خلیفہ مامون بھی اس الزام کا نشانہ بنا۔ کیونکہ اسی کے ایما سے فلسفہ کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا تھا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ خدائے تعالیٰ مامون سے غافل رہے گا بلکہ اس امت پر اس نے جو مصیبت نازل کی ہے اس کا ضرر اس سے بدلہ لے گا۔

جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد

حالات زمانہ کے لحاظ سے اہل فلسفہ اپنے خیالات کو پردہ راز میں رکھنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ انھوں نے اس غرض کے لیے خفیہ اجتماعیں قائم کیں جن میں سے مشہور جمعیت اخوان الصفا ہے جو چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔ اس کے پانچ اراکین تھے۔

(۱)۔ ابولیمان محمد بن معشر البستی، جو مقدسی کے نام سے مشہور ہے۔

(۲) ابو الحسن علی بن ہارون الزنجانی۔

(۳) ابو احمد المہر جانی۔

(۴) الغونی

(۵) زبید بن رفاعہ۔

ان کے علوے اکثر پوشیدہ ہو ا کرتے تھے جس میں فلسفے کے انواع پر بحث ہوتی تھی۔ اس طرح ان کا ایک خاص مذہب بن گیا جو تمام فلاسفۃ اسلام کے خیالات کا پتھر تھا اور جس میں فلاسفۃ یونان، فارس اور ہند کے خیالات سے واقف ہونے کے بعد ان کو اقتضائے اسلام کے مطابق ڈھالا گیا تھا۔

ان کے مذہب کی بنیاد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ جمالت اور گمراہی سے آلودہ ہو گئی ہے اور اس کی صفائی صرف فلسفے ہی سے ممکن ہے، کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقادیہ اور مصلحت اجتہادیہ پر حاوی ہے اور جس وقت فلسفۃ یونان اور شریعت محمدیہ میں امتزاج پیدا ہو جائے تو اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا۔

فلسفیانہ رسائل

اخوان الصفا کا فلسفہ باون رسائل پر مشتمل جن نام انھوں نے ”رسائل اخوان الصفا“ رکھا ہے اور خود اپنے نام کو ان فلسفیوں نے پوشیدہ رکھا۔ یہ مجموعہ فلسفۃ اسلام کا تشل ہے (جیسا کہ وہ اپنے اوائل خٹکے کے زمانے میں تھا) اور حسب ذیل مسائل پر مشتمل ہے:-

مبادئی موجودات اور اصول کائنات پر ایک نظر، تجوین عالم، حیوانی و صورت، طبعیت، زمین اور آسمان کی ماہیت، سطح زمین اور اس کے تغیرات، کون و فساد، آسمان و عالم و علم و نجوم و تجوین معاون، علم نبات، اوصاف حیوانی، مسقط نظر اور اس سے انسان کی تخلیق، جسد کی ترکیب، حال و محسوس عقل معقول، علمی اور علمی صنعتیں، عدد اور اس کے خواص، ہندسہ موسیقی، منطق اور اس کے فروع، اختلاف اخلاق، طبعیت عدد، ”عالم انسان کبیر ہے“ انسان عالم صغیر ہے“ ”یہ علم اجتماع میں ہر برکت اپنی سر

نظریہ ہے) اکوڑا ادوار، ماہیت، منطق و بحث، نشو و نما، احکام، حرکات، عمل و معطلات، حدود و رسوم۔ فی الجملہ یہ رسائل تمام علوم ریاضیات، طبیعیات، فلسفۃ الہیات و معطلات پر مشتمل ہیں۔

ان رسائل پر نظر غائر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ مؤلفین نے کامل غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے بعد ان کو مدون کیا ہے۔ ان میں بعض ایسے خیالات ہیں جن سے بہتر اس زمانے میں بھی نہیں پاسے جاتے جہاں ان میں ایک بحث نشو و نما تقاضا کے نظریے سے متعلق بھی ہے۔

معتزلہ اور ان کے متبعین ان رسائل کو نقل کیا کرتے اور ان کا درس دیتے تھے اور ان کو بلاد اسلام میں پوشیدہ طور پر اپنے ہمراہ لے جاتے تھے۔ ان کی تالیف کو ایک صدی بھی نہیں گزری تھی کہ یہ ابوالحکم عمر بن عبدالرحمن کرمانی کے ذریعے بلاد اندلس میں داخل ہوئے۔

ابوالحکم قرطبہ کے ایک عالم تھے، انھوں نے اندلسیوں کی عادت کے مطابق تحصیل علم کے لیے مشرق کا سفر اختیار کیا اور جس وقت وہ اپنے شہر کو لوٹے تو اپنے ساتھ ان رسائل کو لیتے گئے اور یہی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان کو اندلس میں داخل کیا۔ اس کے بعد وہاں ان کی اشاعت ہوتے لگی یہاں تک کہ اہل بحث و نظر نے ان کا مطالعہ کیا اور ان کے مسائل پر غور و خوض کرنا شروع کر دیا۔

یہ رسائل بمقام لینبرگ ۱۸۸۳ء میں طبع ہوئے اور بمبئی میں ۱۸۸۶ء میں اور مصر میں ۱۸۸۹ء میں اور ہندوستانی زبان میں ان کا ترجمہ بھی ہوا اور لندن میں یہ ۱۸۹۱ء میں طبع ہوئے۔

انھوں نے اصفا کا فلسفہ باطن رسالوں پر مشتمل ہے جس کی چار قسمیں ہیں:-

قسم اول میں چودہ رسالے تعلیمی ریاضی سے متعلق ہیں۔

قسم دوم میں سترہ رسالے طبی جہانیت سے متعلق ہیں۔

قسم سوم میں دس رسالے عقلی نفسیات پر مشتمل ہیں۔

قسم چہارم میں گیارہ رسالے احکام الہی سے متعلق ہیں۔

قسم اول رسائل ریاضی تعلیمی

رساله اول در بحث عدد -

دوم - هندس -

سوم - نجوم -

چهارم - موسیقی -

پنجم - جغرافیه -

ششم - نسب -

هفتم - صنایع علمییه -

هشتم - صنایع علمییه -

نهم - اختلاف اخلاق -

دهم - ایساغوجی -

یازدهم - در بحث قاطعینوریاس -

دوازدهم - باریناس -

سیزدهم - ابولو طیق الاولی -

چهاردهم - ابولو طیق الثانییه -

قسم دوم رسائل جسمانی طبعی

رساله اول در بحث هیولی و صورته -

دوم - آسمان و عالم -

سوم - کون و فساد -

- رسائل چہارم - آثار علویہ -
 "خمس - کیفیت تکوین معاون -
 "ششم - ماہیت طبیعت -
 "ہفتم - اقسام نبات -
 "ہشتم - اقسام حیوانات -
 "نہم - ترکیب جسد -
 "دہم - عاقل و محسوس -
 "یازدہم - مقطع نطفہ -
 "دوازدہم - قول حکماء "انسان عالم صغیر ہے" اور وہ عالم کبیر کے معنی رکھتا ہے -
 "سیزودہم - کیفیت نشر نفوس جزئیہ -
 "چہارودہم - طاقت انسان -
 "پانزدہم - ماہیت موت و حیات -
 "شانزدہم - لذات و تکالیف جسمانی و روحانی -
 "مفہدہم - علل اختلاف السنہ -

قسم سوم رسائل نفسانی عقلی

- رسائل اول در بحث مبادی عقلیہ حسب رائے فیثاغورثیین -
 " دوم - مبادی عقلیہ مطابق رائے اخوان الصفا -
 " سوم - قول حکماء "عالم انان کبیر ہے" -
 "چہارم - عقل و مقول -
 "پنجم - اکوار، ادوار، اختلاف قرون و ازمہ -
 "ششم - ماہیت عشق -

- رسالہ ہفتم - ماہیت بعث -
- ہشتم - کثرت اجناس حرکات -
- نہم - علل وحلولات -
- دہم - حدود و رسوم -

قسم چہارم رسائل ناموس الہی

۲۵۷

- رسالہ اول - فی الآراء والمذاهب فی الدیانات الشرعیۃ ان موسیہ والفلسفہ -
 - دوم - فی ماہیت الطرق الی اللہ عزوجل -
 - سوم - فی بیان اعتقاد اخوان الصفا وخلق الوفاء -
 - چہارم - فی کیفیت عشرہ اخوان الصفا وخلق الوفاء -
 - پنجم - فی ماہیت الایمان -
 - ششم - فی ماہیت الناموس الہی -
 - ہفتم - فی کیفیت الدعوت الی اللہ عزوجل -
 - ہشتم - فی کیفیت افعال الروحانیین
 - نہم - فی کثرت انواع الایات وکیفیتها
 - دہم - فی کیفیت نقد العالم بالسرہ
 - یازدہم - فی ماہیت اسحر والعزائم
- ان تمام باون رسائل کے فلسفے کا خلاصہ ایک جامع رسالے میں مرتب کیا گیا ہے۔

دس اخوان الصفا کی خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون

۲۵۸

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اخوان الصفا کے جیسے پوشیدہ طہ پر ہوا کرتے تھے

امدادہ فلسفہ کی مختلف اقسام پر بحث کرتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے ایک خاص مذہب کو تھیل سے لیا۔ چونکہ اس جماعت کا ایک خاص دستور تھا جس کی انھوں نے اپنی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنے ہم شرکوں میں اشاعت کی کوشش کی تھی اس لیے یہاں ہم اس قانون کا انحصار پیش کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ اس میں ایک تاریخی حکمت بھی پوشیدہ ہے۔

انھوں نے اپنے ہم مذہب افراد پر یہ لازمی قرار دیا تھا کہ ان کی ایک خاص مجلس ہو جس میں وہ اوقات معینہ پر جمع ہوں اور کوئی اجنبی اس میں شریک نہ ہو۔ اس میں وہ اپنے علوم پر بحث کریں اور ان کے اسرار پر گفتگو کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کے مباحث اکثر علم نفس، حس، محسوس عقل، مقول پر مشتمل ہوں۔ اور کتب الہیہ اور تنزیلات نبویہ کے اسرار اور مسائل شریعت کے معنی پر غور و خوض کریں، نیز چار علوم ریاضی، عدد، مہندسہ، تعمیر، تالیف پر بھی تبادلہ خیالات کریں۔

لیکن علوم الہیہ کی جانب جو منتہائے مقصد ہیں خاص طور پر وجہ کی جائے بہر حال کسی علم سے نفرت نہ کریں کسی کتاب کے مطالعے کو ترک نہ کریں نہ کسی مذہب سے تعصب برتیں، کیونکہ انھوں ان الصفا کا مذہب تمام مذاہب اور علوم پر حاوی ہے اور اس میں تمام موجودات حسی اور عقلی کے ظاہری و باطنی علی اور خفی پہلوؤں پر شروع سے آخر تک تحقیقی نظر سے غور و خوض کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ مبدائے واحد علت واحد عالم واحد، نفس واحد سے صدور کرتے ہیں جو اپنے مختلف جواہر اور تباہن اجناس پر محیط ہے۔

انھوں ان الصفا کے علوم کے ماخذ

انھوں ان الصفا نے اپنے ایک دوسرے رسالے میں ذکر کیا ہے کہ ان کے علوم چار قسم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ایک تو وہ کتب ہیں جو ریاضی اور طبیعیات میں حکما اور فلاسفہ کی تصنیف کردہ ہیں، دوسری وہ کتابیں ہیں جو انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوئی ہیں۔

جیسے تورات، انجیل، فرقان وغیرہ، یہ وہ صفت انبیاء ہیں جن کے معانی اور مخفی اسرار ملائکہ کی وحی سے ماخوذ ہیں۔ تیسری طبیعیات کی کتابیں ہیں جن میں موجودات کی اشکال کی صورت (جیسی کہ وہ اس وقت تک ہیں) افلاک کی ترکیب، بروج کی اقسام، کواکب کی حرکات، اجرام کی مقدار، زمانے کے انقلابات، ارکان کے تغیر و تبدل اور کائنات کے دیگر موجودات جیسے معدنیات، نباتات، حیوانات، نیز انسان کی دستکاری کی مختلف قسموں وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ تمام لطیف معانی اور دقیق اسرار کے محض صورت و کمنایات و آلات ہیں۔ لوگ صرف ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور ان کے باطنی معنوں سے جو باری تعالیٰ کی جفت لطیف سے ہیں بے خبر ہوتے ہیں چوتھے وہ کتب الہی ہیں جن کو صرف پاکیزہ سرشت ملائکہ مس کر سکتے ہیں اور جو بزرگ، نیکو کار فرشتوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہیں۔ ان کتابوں میں نفوس اور ان کے اجناس، انواع اور جزئیات کی حقایق مرقوم ہوتی ہیں اور ان ہی کے مطابق اجسام کے تصرفات، تحریکات و تدبیرات عمل میں آتی ہیں اور افعال کا مختلف حالتوں اور مختلف وقتوں میں اظہار ہوتا ہے اور ان ہی کے مطابق بعض اجسام کا انحطاط اور بعض کا ارتقاء، ان کا غفلت و نسیان کی نیند سے جاگنا اور حساب و کتاب کے لیے اٹھنا، صراط سے گزرنا اور جنت میں پہنچنا یا دوزخ کے طبقات میں رک جانا اور برزخ و اعراض میں ٹھہر جانا و قیام میں آنا ہے۔

دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے

اخوان الصفا کو چاہیے کہ جب وہ کسی شخص کو دوست بنائیں تو اس کے حالات سے

۱۔ وہ نفوس الہیہ جو حقائق نفوس میں ودیعت کیے گئے ہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ: قل لو کان البحر مداً داً
لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا جہنم ممدداً (م)

اچھی طرح واقف ہو جائیں اس کے اخلاق کو آزمائیں، اس کے مذہب اور اعتقاد کے متعلق سوالات کریں تاکہ انھیں معلوم ہو جائے کہ آیا وہ خلوص و محبت اور حقیقی اخوت قائم کرنے کے لائق ہے یا نہیں۔

جاننا چاہئے کہ سب سے بدتر وہ شخص ہے جو یوم آخرت پر ایمان نہ لائے، بدترین اخلاق انہیں کاغذ بنی آدم کی حرص، قایل کا حسد ہے۔ اور یہ اہمات المعاشی ہیں۔ اور لوگ اپنے اجسام کی ترکیب کے لحاظ سے اخلاق میں مختلف ہوتے ہیں۔

لوگوں کی تخلیق یا تو ایک ہی خلق پر ہوتی ہے یا کئی اخلاق پر جن میں سے بعض محمود ہوتے ہیں اور بعض مذموم۔ پس تمھیں چاہئے کہ جب کسی کے ساتھ دوستیا بھائی چارہ کرو تو اس کو خوب آزمالو، اسی طرح جس طرح دہم دینار کو پرکھتے ہیں یا زراعت اور درخت لگانے کے لیے پسندیدہ زرخیز زمین کا انتخاب کرتے ہیں یا بیسے دنیا دار شادی بیاہ خرید و فروخت میں معاملات کا اچھی طرح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں۔ بعض ایسے لوگ ہوتے ہیں جو دوست کے روپ میں آتے ہیں، تم سے دوست کی جی بناوٹی باتیں کرتے ہیں۔ اظہار محبت کرتے ہیں حالانکہ تمھاری دشمنی ان کے سینہ میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

انسان متلون المزاج ہوتا ہے۔ کبھی ایک حالت پر قائم نہیں رہتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت کم ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کو اگر کوئی دنیوی واقعہ یا اور کوئی حادثہ پیش آئے تو ان میں کوئی جدید وصف یا کوئی دوسری عادت نہ پیدا ہو جائے اور ان کے اخلاق میں دوستوں اور بھائیوں کی طرف سے تغیر و تبدل نہ ہو۔ اس سے صرف وہی لوگ مستثنیٰ ہیں جو انخوان الصفا ہیں جن کی صداقت ان کی ذات سے خارج نہیں ہوتی، یہ گویا قرابت رحمی ہے جس کی وجہ سے بعض کی زندگی کا اعداد بعض پر ہوتا ہے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتقاد ہوتا ہے کہ گویا وہ مختلف جسدوں میں نفس واحد ہیں۔ اجسام کے حالات میں کچھ بھی تغیر پیدا ہو جائے نفس میں کوئی تغیر ہوگا نہ تبدل۔ دوست میں ایک دوسرا وصف یہ ہونا چاہئے کہ اگر کوئی اپنے بھائی پر احسان کرے تو اس پر احسان نہ جتائے کیونکہ وہ خوب جانتا ہے اور اعتقاد رکھتا ہے کہ اس احسان کا

بدلہ اُسی کی ذات کو ملے گا۔ اگر تمہارا بھائی تمہارے ساتھ کوئی برائی کرے تو اس سے پریشان مت ہو، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اُس کی سزا وہی جہنم کا جو شخص اپنے بھائی کے متعلق اس قسم کا اعتقاد رکھے اور اُس کا بھائی بھی اس کے متعلق یہی اعتقاد رکھے تو ان میں سے ہر ایک کو اس مصیبت سے نجات حاصل ہوگی کہ اُس کے بھائی میں کسی ایک روز کسی وجہ سے تلون مزاجی پیدا ہو جائے۔

اس فزیبی دنیا میں بعض ایسے لوگ ہیں جو ملک کا جامہ پہن کر اہل دین کو دھوکا دیتے ہیں۔ وہ نہ فلسفے سے واقف ہوتے ہیں اور نہ شریعت کی اُن کو تحقیق ہوتی ہے اس کے باوجود وہ حقائق اشیاء کی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور اکثر مخفی اور بعید از عقل امور پر غور و فکر کرتے ہیں حالانکہ وہ اپنے نفس سے جو قریب تر شے ہے بے خبر ہوتے ہیں۔ وہ بدیہی امور کا امتیاز نہیں کر سکتے نہ ایسے ظاہری موجودات پر غور و غوض کرتے ہیں جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے اور جن کو عقل بھی طرح سمجھ سکتی ہے، بایں ہمہ ظفر، تقلد، جزو نایہ تجزی جیسے اہم مسائل اُن کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ اے بھائی! یہ لوگ دجال ہیں ان سے احتراز کرتے رہو!۔

جب یہ حالت ہو تو اے بھائی! تمہیں چاہیے کہ فرسودہ بوڑھوں کی اصلاح میں کوشاں نہ ہوں، یہ لوگ بچوں کے جیسے فاسد خیالات۔ روی عادات اور وحشی اخلاق سے متصف ہوتے ہیں وہ تمہیں پریشان کر دیں گے اور اپنی حالت کی اصلاح بھی نہیں کریں گے۔ تمہیں چاہیے کہ سلیم الطبع نوجوانوں کو نصیحت کرو۔ خدا نے تعالیٰ نے ہر نبی کو جوانی کی حالت میں نبوت عطا فرمائی اور اپنے ہر ایک بندے کو اُس وقت حکمت سے سرفراز فرمایا جبکہ وہ عالم شباب میں تھا جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے ”انہم فلتیۃ امنوب بہم دندہم ھدی“ (یعنی اصحاب کہف ایسے نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لائے تھے اور ہم نے اُن کی ہدایت میں اضافہ کیا) اسی طرح دوسری جگہ فرماتا ہے ”اناسمعنا فی ذکرہم یتال لہ ابراہیم“ (یعنی نرود کی قوم نے کہا کہ ہم نے ایک نوجوان کا ذکر سنا ہے جس کو ابراہیم کہتے ہیں) ایک اور مقام پر فرماتا ہے ”وقال موسیٰ لفتاۃ“ (یعنی موسیٰ نے اپنے نوجوان ساتھی یعنی حضرت سے فرمایا) حقیقت یہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ نے جب کسی نبی کو مبعوث کیا تو

سب سے پہلے اُس قوم کے بوڑھوں نے اُس کی تکذیب کی۔

انخوان الصفا کے مراتب نفسیہ

انخوان الصفا کے نفوس کی قوت کے چار مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ اُن کے جوہر نفس کی صفائی حسن قبول اور سماعت تصور ہے۔ یہ شہر کے اہل صنعت کا مرتبہ ہے جس کا ہم نے رسالہ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ یہ قوت عاقلہ اُن غوسات کے معنوں میں امتیاز کرتی ہے جو پندرہ برس کے سن سے قوت ناطقہ پر وارد ہوتے ہیں۔ دوسرا مرتبہ ایسے رؤسا کا ہے جو اہل سیاست سے ہوتے ہیں۔ اس کی خصوصیات بھائیوں کی مراعات سخاوت نفس شفقت رحم وغیرہ ہیں۔ یہ وہ حکیمانہ قوت ہے جو تیس برس کے بعد قوت عاقلہ پر وارد ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے لوگوں کو اختیار اور فضلا کہتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ اس سے اعلیٰ ہے۔ یہ بادشاہوں کا مرتبہ ہے جو امر و نہی امداد، دفع عدا و دشمن سے مقابلے کے وقت اس کی خلعت کونری و لطف و مدارات کے ذریعے دفع کرنے پر قائم ہیں۔ یہ وہ قوت ناموسیہ ہے جو چالیس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے لوگوں کو ہمارے بھائی فضلاء کرام سے موسوم کرتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ اس سے بھی اعلیٰ تر ہے۔ یہ تسلیم اور تائید الہی کا قبول کرنا اور حق تعالیٰ کا علانیہ مشاہدہ کرنا ہے۔ یہ وہ قوت ملکیت ہے جو پچاس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ قوت معراج کا اسی وقت ظہور ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے انسان عالم ملکوت کی جانب پرواز کرتا ہے اور قیامت کے حالات جیسے بعثت، نشر، حشر، حساب، میزان، صراط، دوزخ سے نجات اور خدائے تعالیٰ کے قرب کا شاہدہ کرتا ہے۔ اسی کی جانب فیثا غوث نے اپنے رسالہ ذہبیہ کے آخر میں اشارہ کیا ہے۔ اگر تو میری ہدایت کے مطابق عمل کرے تو جہد سے عظیمہ ہونے کے بعد ہوا میں باقی رہے گا۔ نہ تو پھر اس دنیا میں لوٹے گا نہ مجھ پر موت کا حملہ ہوگا۔“

دافع ہو کہ اس امر کی جانب جن کو دعوت دی جاتی ہے انھیں ان چار حالتوں سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔

- ۱۔ پہلے تو اس امر کی حقیقت کا اقرار کریں۔
- ۲۔ دوسرے مختلف امثال کے ذریعے اس امر کا واضح طور پر تصور کریں۔
- ۳۔ تیسرے ضمیر اور اعتقاد کے ذریعے اس کی تصدیق کریں۔
- ۴۔ چوتھے اس امر کے مناسب افعال میں کوشش کر کے اس کی تحقیق کریں۔

انخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق

۲۶۲

انخوان الصفا کی نظر میں فلسفہ اخلاق

ہم نے پہلے جزء اول کے دور سالوں چوتھے اور نویں، اور جزء دوم کے دوسرے رسالے اور جزء سوم کے چھٹے رسالے کی تلخیص پر اکتفا کیا ہے۔

انخوان الصفا نے ریاضی کے چوتھے رسالے میں علم موسیقی اور اس کے اُن اثرات سے بحث کی ہے جو تہذیب نفس اور اخلاق پر عائد ہوتے ہیں، اس کے ساتھ انھوں نے اس امر کی بھی صراحت کی ہے کہ اُن کی غرض اس سے غنا اور صنعت ملاہی کی تعلیم نہیں بلکہ نبتوں اور (انگوں کی) تالیف کی کیفیت کا علم حاصل کرنا ہے جن کے جاننے سے تمام صنعتوں کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔ بعض سر اور نغمے ایسے ہیں جن کے اثرات نفس پر اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح کہ کاریگر کی صنعتوں کے تاثرات اُن مادی اشیاء پر جو اُس کی صنعتوں کا موضوع ہیں۔ ان فنون سے نفوس میں مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے، اعمال شاقہ کی جانب تھریک ہوتی ہے، عزم میں قوت پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ بہادری کے نغمے ہیں جو عموماً جنگ میں متعل ہوتے ہیں، بالخصوص جبکہ اُن کے ساتھ موزوں اشعار بھی گائے جائیں۔ بعض ایسے نغمے ہیں جو پوشیدہ کینوں کو ابھارتے ہیں، ساکن نفوس کو حرکت میں

لاتے ہیں، اسی وجہ سے ہر قوم میں خوشی اور غم کے موقع پر موسیقی کا رواج ہے۔ اور کبھی عبادت گاہوں، بازاروں، اور تکلیف و راحت کے زمانے میں اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ موسیقی، مردوں، عورتوں، عالموں، بھوں کے پسند خاطر ہوتی ہے۔ اس کو شہر بان سفر میں بطور حمدی کے استعمال کرتے ہیں اور شکاری تیر اور سنگوار کے شکار میں اسی سے مدد لیتا ہے۔

صوت کی دو قسمیں ہیں :- حیوانی و غیر حیوانی۔ غیر حیوانی جیسے بھیر، لوہے، گرج، طبلے اور مزامیر کی آواز، موٹی اور باریک آوازیں ایک دوسری کی مخالف ہوتی ہیں، لیکن جب ان میں ایک خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور باہمی امتزاج کے بعد وہ موزوں لہجہ بن جاتی ہیں تو اس وقت وہ سامع کو خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ حکماء موسیقی نے نغموں کے لیے بہت سے آلات و ادوات ایجاد کئے ہیں۔

واضح ہو کہ جب تک کہ اجرامِ افلاک کی حرکات کی وجہ سے نغمے اور اصوات نہ پائی جائیں اہل افلاک کی قوتِ سامعہ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ بچوں کی طبیعت میں اپنے ماں باپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوتا ہے، اور شاگردوں اور متعلموں کو اپنے استادوں کے واقعات دریافت کرنے کا۔ عامۃ الناس کو عطا کئے حالات سے دلچسپی ہوتی ہے اور عقلا کو ملائکہ کے احوال معلوم کرنے اور ان سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے جیسا کہ فلسفے کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ تقدیر طاقت بشری خداے تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ پیدا کرنا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثا غورث نے اپنے نفس کی صفائی اور قلب کی ذکاوت کی وجہ سے افلاک اور کائناتوں کے حرکات کے نغموں کو سنا اور اپنی جودت طبع سے موسیقی کے اصول اور راگوں کے اثرات کا استخراج کیا۔

واضح ہو کہ شرائع کے نفاذ سے انبیاء کی غایت دین و دنیا کی اصلاح ہے اور ان کا مقصد اعلیٰ دنیوی تکالیف اور اہل دنیا کی شقاوت سے نفوس کو نجات دلانا ہوتا ہے۔ نیز موسیقار کے نغموں کے تاثرات سامعین کے نفوس میں مختلف حیثیت سے ہوتے ہیں۔ ان نفوس کو اس سے جو سہرور و لذت حاصل ہوتی ہے وہ ان کے عرفان کے مراتب اور محاسن میں ان کے مرغوبات کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

دافع ہو کہ چار وجوہ سے انسان کے طبائع اور اخلاق میں اختلاف ہوتا ہے۔
 پہلا اُن کے اجسام کے اخلاط اور اُن اخلاط کے مزاج کے لحاظ سے۔
 دوسرا اُن کے شہروں کی زمین اور آب و ہوا کے اختلاف سے۔
 تیسرا اُن کے آباؤ اجداد، معلمین اساتذہ، مربیئین، مودوین کے مذہب پر
 نشوونما پانے کی وجہ سے۔

چوتھا اُن کے ولادت کے اصول میں اور اُن کے نطفے کے قرار پانے کے
 وقت احکام نجوم کے موجبات کی بنا پر۔

مراتب نفوس کی تین انواع ہیں جن میں سے ایک مرتبہ نفس انسانی ہے
 اور نیز وہ جو ان کے اوپر ہیں اور وہ جو ان کے نیچے ہیں۔ جو مراتب نفس کے نیچے ہیں
 ان کی تعداد سات ہیں اور اُس کے اوپر بھی سات ہیں۔ اس طرح یہ کل پندرہ
 مرتبے ہیں ان میں سے ہم کو پانچ مرتبے معلوم ہیں جن میں سے دو انسان کے
 مافوق ہیں اور وہ ملائکہ اور قدسیہ کے مرتبے ہیں، مرتبہ ملکئہ کو رتبہ حکمیہ کہتے ہیں اور
 مرتبہ قدسیہ کو رتبہ نبوت ناموسیہ کہا جاتا ہے اور دو اُس کے تحت ہیں اور دو نفس نباتی
 اور حیوانی کے مرتبے ہیں۔

بعض ایسے اخلاق اور قوی ہوتے ہیں جو نفس نباتی شہوانی سے منسوب
 ہوتے ہیں اور بعض حیوانی غرضی سے۔ اور بعض کا تعلق نفس ناطقہ انسانی سے
 ہوتا ہے۔ بعض نفس مطلقہ حکمیہ سے منسوب ہوتے ہیں۔ اور بعض کا مراتب نفس ناموسیہ
 ملکئہ سے ہوتا ہے۔

اس کے بعد انھوں ان الصفائے ان نظریات سے بحث کی ہے جن کی رو سے
 عالم انسان کبیر اور انسان عالم صغیر ہے۔ اس نظریے کے قائل بعض فلاسفہ یونان بھی
 تھے۔ اس کی جانب ابن سینا نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے ”ان الانسان
 انطوی فیہ العالم الاکبر“ اسی نظریے کو اسپنس نے اپنے علم الاجتماع کی بحث
 کی بنیاد قرار دیا ہے۔ انھوں ان الصفائے حکما کے اس قول کی کہ ”انسان عالم کبیر ہے“
 یہ تشریح کی ہے کہ عالم سے حکم کی مراد زمین آسمان اور تمام مخلوقات ہیں اور وہ
 تمام کائنات کو اُس کے افلاک، طبقات سماوی، موالید اور ارکان کے ساتھ

جسم واحد سمجھتے ہیں اور اس کے لیے نفس واحد قرار دیتے ہیں جس کی تو قوتیں جسم کے تمام اجزاء میں مساوی ہوتی ہیں جیسا کہ انسان کا نفس اُس کے جسم کے تمام اجزاء میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

انخوان الصفا نے جزو دوم کے دوسرے رسالے موسومہ العالم والاعمال فی تہذیب النفس والادخالق میں عالم کی صورت اور اس کے جسم کی ترکیب کی کیفیت بیان کی ہے جیسا کہ انھوں نے کتاب تشریح میں جسد انسانی کی ترتیب کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک دوسرے رسالے میں نفس عالم کی ماہیت اور عالم میں پائے جانے والے ان اجسام میں اس کی قوتوں کے سرایت کرنے کی کیفیت واضح کی ہے جو فلک محیط سے مرکز ارض تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے حرکات کے اقسام اور عالم کے اجسام میں ان کے باہمی افعال کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے زمین کے اطراف فلک کے حرکات کو بیت المحرام کے گرد طائفین کے اختلاف دور سے تشبیہ دی ہے (صفحہ ۲۶ جزو ۲ رسالہ انخوان الصفا)۔

قیامت کے معنی کی یہ تشریح کی ہے کہ جب نفس بدن سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو اس کے لیے قیامت قائم ہو جاتی ہے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ ”من مات فقد قامت قیامت“ اس سے قیام نفس مراد لی گئی ہے نہ کہ قیام جسد کیونکہ موت کے بعد جسم قائم نہیں رہتا۔

انھوں نے کہا ہے کہ جب نفس اس جسم سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو پھر اُس کے ساتھ اس کو بقا نہیں ہوتی، نہ جسم کے کچھ آثار ہی اُس کے ساتھ باقی رہتے ہیں، سوائے معارف ربانی اور اخلاق جمیلہ کے جو اُس نے حاصل کیے تھے۔ جب وہ ان معارف کی صورت دیکھے گا تو اس سے اس کو ایک خاص مسرت حاصل ہوگی اور یہی اُس کا ثواب اور راحت ہے۔

جزو سوم کے چھٹے رسالے میں ماہیت عشق و محبت نفس و مرض الہی کے مباحث پائے جاتے ہیں۔ اکثر حکماء نے اس مرض کے عوارض مثلاً عشاق کی بے خوابی، لاغری، آنکھوں کا چمک جانا، سرعت نبض اور ٹھنڈی سانسوں وغیرہ کی تشریح کی ہے وہ اس کو جنون الہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اطباء نے اس کا نام مایخولیا رکھا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ "عشق ایک انتہائی شوق ہے جو مکمل اتحاد چاہتا ہے۔" اس لحاظ سے عاشق جس حالت میں بھی رہے ایک دوسری حالت کا طالب ہوتا ہے۔ جو اس سے قریب تر ہو جیسا کہ شاعر کہتا ہے:-

اغنا نقہا والنفس بعد معشوقہ الیہا وهل بعد العناق ندانی
فینر دأماً القی من الھیمن
مکان فوادى لیس شیفی غلیله سوی ان تری النروجین تمیزجان

اکثر لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ عشق اشیائے حنہ کے سو آگے اور چیز سے نہیں ہو سکتا، لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے کہ "یأرب مستحسن مالیس بالحسن" (اکثر اچھی نظر آنے والی چیزیں حقیقت میں اچھی نہیں ہوتیں) حقیقت میں عشق کا سبب تو وہ اتفاقات ہیں جو عاشق و معشوق کے درمیان گزرتے ہیں اور ان کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ ان ہی اتفاقات میں سے وہ مناسبتیں بھی ہیں جو ہر حالہ اور اس کے محوسات کے درمیان پائی جاتی ہیں۔

واقع ہو کہ اگر کوئی شخص کسی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اور اس کے عشق میں رنج و مہن برداشت کرے لیکن اس کے بعد بھی اس کا نفس خواب غفلت سے نہ جاگے، یا بھول جانے کے بعد ایک دوسرے کے عشق میں گرفتار ہو جائے تو ایسی صورت میں سمجھنا چاہئے کہ اس کا نفس تاریکی میں غرق اور نشہ مہالت میں غموں ہے۔ خواص اور عوام میں صرف یہ فرق ہے کہ عامۃ الناس جب کسی خوبصورت صنعت یا خوب رو شخص کو دیکھتے ہیں تو ان میں اس کی طرف دیکھنے، اس کا تقرب حاصل کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے لیکن خواص کی نظر تو

۲۶۶

۱۔ میں معشوق سے گلے ملتا ہوں تاہم میرا نفس اس کا شائق رہتا ہے، لیکن گلیا گلے ملنے کے بعد بھی کوئی درجہ قربت کا ہوتا ہے

۲۔ میں اس کے رخسار کا بوسہ لیتا ہوں تاکہ میرے جذبات میں کمی ہو لیکن میری وارنگی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

۳۔ میرے دل کی گویا یہ حالت ہے کہ اس کی سوزش کو کسی چیز سے شفا نہیں ہوتی سوائے اس امر کے زوہد میں امتزاج ہو جائے

صانع حکیم، مبدع عظیم اور معبود رحیم کی طرف لگی ہوئی ہوتی ہے۔
 اہم بیان انخوان اصناف کے فلسفہ اخلاق کی اس قدر تلخیص پر اکتفا کرتے ہیں بلکہ
 جیسا کہ قارئین پر واضح ہوا ہوگا یہ حکمت، تصورات، تعلکات، مریا، نباتات کا مجموعہ مرکب ہے۔
 چونکہ فلسفہ انخوان اصناف، تاریخ اسلام کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس کی
 تاالیفات مکمل ہیں جن میں صرف ضبط، تعلیق یا تفسیر ہی کے نقہ ان کی وجہ سے نقص
 پایا جاتا ہے اس لیے کیا ہی اچھا ہوگا اگر ان کی طباعت مقصود میں از سر نو اعلیٰ پیمانے
 پر ہوتا کہ وہ فلاسفۃ اسلام کے سلسلے کی ایک بہترین کڑی بن جائیں۔

ابن ہشیم

۳۵۴ء تا ۳۸۰ء

ابوعلی محمد بن الحسن بن الہشیم کا مقام پیداؤں بصرہ ہے۔ وہ مصر کے مختلف شہروں میں منتقل ہوتے رہے اور ابن خلدون کی طرح اپنی آخر عمر تک وہیں اقامت اختیار کی۔

۲۶۷

ابن ہشیم علوم ریاضی میں اپنے زمانے کے مشاہیر سے تھے۔ انھوں نے فلسفے کی جانب بھی توجہ کی اور ارسطو کی بہت ساری کتابوں اور ان کے تشریح کی تلخیص کی۔ اسی طرح وہ طبیب بھی تھے، چنانچہ انھوں نے جالینوس کی بعض کتابوں کا خلاصہ بھی کیا ہے۔ وہ فن طب سے نظری حیثیت سے واقف تھے۔ انھوں نے اس کو بھی عملی جامہ پہنایا۔ فنون معالجہ اور جراحی کی مشق کی۔

علم الدین قیصر بن ابی القاسم بن عبد الغنی بن مسافر الحنفی ہندس نے روایت کی ہے کہ ابن ہشیم کا بصرہ میں کسی عہدے پر تقرر کیا گیا تھا، اس کام کی وجہ سے ان کے فلسفے اور حکمت کی مشغولیت میں خلل واقع ہوا اس لیے انھوں نے ان تمام مشاغل کو ترک کر دینے کا اہتمام کر لیا جو ان کے فلسفے کے مطالعے میں حارج تھے، اس لیے جنوں کا بہانہ کیا چنانچہ اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا۔ بالآخر حکومت نے ان کو عہدے سے

برطرف کر دیا۔

ابن ہشیم جو تھی صدی کے وسط میں پیدا ہوئے۔ اُن کی ولادت ۳۸۳ء میں ہوئی اور انھوں نے ۴۱۳ء میں وفات پائی۔

نصرہ میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کے بعد انھوں نے مصر کا رخ کیا جو قدیم زمانے سے اس وقت تک تمام عالموں اور ادیبوں کا مجا وادی رہا ہے۔ یہاں قاتلہ کی جامع ازہر میں اقامت اختیار کی وہ مجسطی اور اقلیدس کے نسخوں کو لکھ کر فروخت کیا کرتے تھے اور آخر عمر تک ان کی یہی حالت رہی۔

جس وقت وہ مصر میں تھے حاکم بامر اللہ کو جو اس وقت بادشاہ تھا، ان کی خبر پہنچی، حاکم بامر اللہ فاطمی علوی تھا، بعض مورخین نے اس کو مجنوں قرار دیا ہے اور بعضوں نے اس کی تکفیر کی ہے، لیکن موت سے قبل اُس کے روپوش ہونے کی سب کو حیرت ہے، اس کو فلسفے سے بہت دلچسپی تھی جب اس کو ابن ہشیم کی خبر پہنچی اور فلسفہ ریاضی اور ہندسہ میں اس کی ذکاوت جا معیت اور کمال کا علم ہوا تو اُن کی ملاقات کا اس کو بچہ اشتیاق پیدا ہوا۔

۲۶۸ مجلہ ان امور کے جن سے حاکم کو ابن ہشیم کی ملاقات کا مزید اشتیاق پیدا ہوا ایک یہ ہے کہ اس ہندس بصری کا یہ قول اس کے دیار مصر کو منتقل ہونے کے قبل حاکم کے کانوں تک پہنچا تھا کہ ”اگر میں مصر میں ہوتا تو دریائے نیل کے متعلق ایک ایسی تدبیر کام میں لاتا جس سے اس میں زیادتی ہو یا کمی، ہر حالت میں فائدہ پہنچتا۔ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک مرفع مقام سے جو اعلیم مصری کی جانب ہے نیچے گرتی ہے۔“

جلال الدین ابوالحسن بن القفطی اپنی کتاب تراجم الحكماء میں ابن ہشیم کے اظہار جنون اور وطن میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کی یہی وجہ قرار دیتے ہیں، جس کی ابن ابی اصیبعہ نے بھی تائید کی ہے۔ اس کا سبب محض فلسفے کا انہماک نہیں تھا، کیونکہ حاکم بامر اللہ نے جب ابن ہشیم کا وہ قول جو ارضی مصر کی سیرابی کے اصول سے متعلق تھا سنا تو اس کو اُس زمانے کے ”ویلیکوس“ کو دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہوا اور مصارف کا اندازہ کرنے سے قبل بہت سارے پونڈیہ طور پر اُس کے پاس بھیجا یا

اور اُس کی ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا۔
ابن ہشیم نے جنون کے بہانے سے ترک وطن کی سبیل نکالنے کے بعد مصر کا
رخ کیا اور جب مصر پہنچا تو حاکم بامر اللہ اُس کے استقبال کے لیے نکلا یہ دونوں
باب قاهرہ پر جو خندق کے نام سے موسوم ہے ملاقی ہوئے، یہ موضع اب تک
کوہِ بڑی القبرہ کے نام سے مشہور ہے۔ حاکم نے احترام کے ساتھ اُس کو اتارنے کا حکم
دیا۔ اس طرح ابن ہشیم شایہ ضیافت سے فیضیاب ہوا اور سفر کی تھکان کو دور کیا۔
اس کے بعد حاکم نے دریائے نیل کے متعلق جو ابن ہشیم نے وعدہ کیا تھا
اُس کی تکمیل کا حکم دیا۔

ابن ہشیم کا قصد تھا کہ ایک مقام پر (جس کو خزان اسمان کہتے ہیں) پانی
کا خزانہ بنائے اور یہ بات مصری یا مغربی مہندسین بالخصوص انگریزوں کے سوچنے
سے دس صدی قبل اُس کے ذہن میں آئی تھی۔ چنانچہ ابن ہشیم فن تعمیر کے ماہرین
کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر نکلا تاکہ اُس تدبیر کی تکمیل میں، جو اس کے پیش نظر
تھی، اُن سے مدد لی جائے۔ جب وہ اقلیم مصر کے تمام اطراف و اکناف میں گھوم چکا
اور اس مقام کے گذشتہ اقوام کے آثار دیکھے جو اصول صنعت، حسن تعمیر اور اشکال سازی
ہندسی کا ریگڑی اور عجیب العقول نقاد پر مشتمل ہونے کے لحاظ سے نقطہ کمال پہنچ چکے
تھے تو اُس کو اس امر کا یقین ہو گیا کہ اُس کے ارادے کی تکمیل ناممکن ہے، کیونکہ
اس نے خیال کیا کہ گذشتہ زمانے میں جو ماہرین فن گذرے ہیں ان کو بھی اس تدبیر
کا علم ہوگا، اگر اس کا امکان ہوتا تو وہ ضرور اس کو عملی جامہ پہناتے۔ اس خیال سے
ساتھ ہی اُس کی ہمت پست ہو گئی اور اس کا دل بیٹھ گیا۔ اس کے بعد اس نے
مشہور موضع جنادل کا (جو شہر اسمان کے قریب ہے) رخ کیا۔ یہ ایک مرتفع مقام ہے
جہاں سے دریائے نیل کا پانی گرتا ہے، اس نے اس کا غور سے جائزہ کیا اور یہ جانب
سے اُس کی آزمائش کی، اس کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ اس کے مقصد کے لیے
موزوں نہیں ہے۔ اُس کو اپنے وعدے کے غلط و بے سرو پا ہونے کا یقین ہو گیا
اور غم مندگی کی حالت میں واپس ہوا اور حاکم کے سامنے معذرت کی۔ حاکم نے
اُس کے عذر کو قبول کر لیا اور اس کو اپنا دیوان مقرر کیا۔ ابن ہشیم نے اس خدمت

کہ رضا و رغبت سے نہیں بلکہ بادشاہ کے خوف سے قبول کر لیا۔
 ہمارا خیال تو یہ ہے کہ ابن ہیشم قدماے مصر کے آثار کے معائنہ کے بعد
 مایوس ہو کر اپنے ارادے سے باز نہیں آیا، کیونکہ ان آثار کے جمال و عطا اور اعلیٰ
 صنعت کو ہندسی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان آثار کے حالات
 ابن ہیشم نے اپنے وطن میں نہیں سنے، بلکہ اصلی سبب (جس کی وجہ سے اس اہم
 فریضے کے شروع کرنے سے اس کی محبت پست ہو گئی) یہ ہے کہ اس نے اس کام
 کی عملی دقتوں، کثیر مصارف، ضروریات کی تعداد، معدنی آلات جو نہر کے دہانے پر
 کھدائی اور بنیاد کے لیے ضروری تھے اور موضع جنادل میں پتھر کے ٹوٹنے کے متعلق
 اچھی طرح غور کر لیا۔

ابن ہیشم نے لازمی طور پر ان امور کا اندازہ کیا جو اس کام کے لیے ضروری
 تھے۔ اس نے مصارف، خطیر اور ماہرین اہل فن کے ہتیا ہونے کی دشواریوں پر بھی
 غور کیا۔ اس وقت مصر میں دولت کا فقدان اور آدمیوں کا قحط تھا۔ ابن ہیشم
 ایک عقلمند حکیم کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس ارادے سے پہلے ہی باز ہوا اور یہ
 اس سے بہتر تھا کہ وہ اس کام کا آغاز کر کے نامکمل چھوڑ دیتا جس سے بلاد مصر کو
 بجائے فائدے کے نقصان پہنچتا۔

جب ابن ہیشم واپس آکر دیوان مقرر ہوا تو اس کو اپنی غلطی کا احساس ہونے لگا
 کیونکہ حاکم متکون المزاج تھا اور بغیر کسی سبب کے یا ادنیٰ سبب پر لوگوں کا خون
 بہاتا تھا۔ اس لیے ابن ہیشم کوئی ایسی تدبیر سوچنے لگا جس کی وجہ سے اس کو یہاں
 سے نجات مل جائے۔ اس کے لیے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ اسی طریقے
 پر عمل کرے جو اس نے بصرہ سے نکلنے وقت اختیار کیا تھا۔ لہذا پھر اس نے جنون کا
 بیانا کیا اور یہ خبر عام ہو گئی۔ حاکم نے اس پر ایک پہرہ مقرر کیا اور اپنی مصلحت
 کے لحاظ سے اس کے مال کو ضبط کر لیا اور عند متکذروں کو اس کے لیے مقرر کیا
 جنہوں نے اس کو مکان کے ایک گوشے میں قید کر دیا۔

ابن ہیشم نے اسی حالت میں ایک زمانہ گزار دیا تا آنکہ حاکم نے وفات پائی۔
 اس وقت پھر وہ صبح الدماغ بن گیا اور اپنے مکان کو چھوڑ کر باب ازہر کے ایک

۲۷۰ رقبے میں اقامت گزریں ہوا۔ اُس کا مال بھی اس کو واپس کر دیا گیا اب وہ تالیف اور کتابت میں مشغول ہو گیا۔ وہ سالانہ اپنے لکھے ہوئے نخل سے تین کتابیں یعنی تفسیر متوسطات، بحیطی و طریقہ سودینا، مصری میں فروخت کرتا تھا۔ اُس کی یہ قیمت عین تھی جس میں کمی زیادتی کی گنجائش نہ تھی اور یہی سال بھر اس کی گزراوقات کا ذریعہ تھا۔

ابن ہشیم اُن مصنفین سے تھا جو اپنے شخصی حالات بھی لکھا کرتے ہیں۔ وہ اپنے قلم سے ہر سال وہاں کے تفسیری واقعات لکھتا تھا۔ ائمہ کے آخر میں (جبکہ اُس کا سن اترتھ برس کا تھا) اس نے جو مذاکرات مدون کیے ہیں اُس میں لکھا ہے کہ:-
 ”میں زمانہ طفولیت سے مختلف لوگوں کے عقائد کا غور سے مطالعہ کرتا ہوں۔ ان میں سے ہر فرقہ نے اپنے اعتقاد کے مطابق رائے قائم کی ہے، چنانچہ مجھے تمام کے خیالات میں شک ہونے لگا لیکن اس کا یقین ہو گیا کہ حق ایک ہے، اور ان میں جس قدر بھی اختلافات ہیں وہ سلوک کے اعتبار سے ہیں۔ جب مجھے امور عقیدہ کا کامل ادراک ہو گیا تو اُس وقت میں نے طلب حق کی طرف توجہ کی اور مجھے اُن امور کے ادراک کا اشتیاق پیدا ہوا جن کے ذریعے توہمات کی طبع کاریوں کی قلعی کھل جائے اور تشکیک منقون کی آنکھ سے پردے اٹھ جائیں۔ اس کے بعد میں نے وہ بات دریافت کرنے کا ارادہ کیا جو مقرب الی اللہ بنام ہے، جو اُس کی رضامندی کی طرف یجائے اور اس کی اطاعت اور تقویٰ کی طرف ہدایت کرے۔ میری حالت وہی تھی جس کو جانیئوس نے اپنی کتاب ”حید البر“ کے ساتویں باب میں اپنے شاگرد کو مخاطب کرتے ہوئے لکھا ہے میں نہیں جانتا کہ بچپن سے کس قسم کے خیالات نے میری رہنمائی کی ہے۔ چاہو تو انھیں اتفاق پر محمول کرو یا الہام الہی کا نتیجہ قرار دو، یا جنون سے تعبیر کرو، بہر حال جس طرف چاہو اس کو منسوب کرو۔ میں نے عوام سے تنفرد حقارت کا اظہار کیا، اور ان سے بے اتفاقی کی، صرف ایشار حق اور طلب علم کو پیش نظر رکھا اور یہ بات میرے ذہن نشین ہو گئی کہ دنیا میں خدائے تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے ان دو امور سے بہتر اور قوی ذرائع نہیں ہو سکتے۔“

ابن ہشیم نے لکھا ہے اُس کے لیے میں نے مختلف عقائد و خیالات اور مختلف

نہ ہی علوم کا بغور مطالعہ کیا، ان میں سے کوئی چیز کام کی بات نہ لگی جن سے مجھے حق کی دریافت کا کوئی طریقہ ملانہ یقینی امور کے جاننے کا کوئی نیا مسلک معلوم ہوا۔ آخر کو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ حق کی دریافت سوائے ایسے اذکار کے ناممکن ہے جن کا مادہ امور حسی اور صورت امور عقلی ہوں۔ اس قسم کی آراء ارسطو کے علوم متعلق - طبیعیات، اہلیات میں (جو عین فلسفہ ہیں) پائی گئیں، یہاں ارسطو نے کلی، اجنبی، خاص اور عام امور کی بحث سے ابتداء کی ہے۔ اس کے بعد اس نے منطقی الفاظ کی تشریح کی ہے اور ان کو ابتدائی اجناس میں تقسیم کیا ہے، اس کے بعد معانی سے بحث کی ہے جو الفاظ سے ترکیب پاتے ہیں اور ان سے کلام مفہوم معلوم مرتب ہوتا ہے۔

”اس کے بعد اس نے وہ امور پیش کیے ہیں جو قیاس کا مادہ اور عنصر ہیں اور ان کے اقسام بیان کیے ہیں، فصول اور خواص کی صراحت کی ہے جن کے ذریعے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ ان کے صدق و کذب کی بحث کو متلزم ہے اس کے ساتھ اس کے اختلاف، اتفاق، تضاد اور تناقض کو پیش کیا ہے بعد ازاں قیاس اور اس کے مقدمات اشکال اور انواع سے بحث کی ہے اور نتائج یعنی دلجبا ممکن، متنع کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ پھر ماہیت برہان کی توضیح کی ہے اور صناعت اربعہ، مدلیہ، مرانیہ، خطابیہ، شعریہ سے بحث کی ہے۔ بعد ازاں اپنی کتاب ”السمع الطبيعي“ کے امور طبیعیہ کی تشریح کی ہے، اس کے ساتھ کتاب ”الکون والفساد“ و آثار علویہ۔ ”نبات و حیوان“ سماع و عالم کتاب النفس“ پر علی الترتیب روشنی ڈالی ہے۔“

ان امور کی تحقیق و توضیح کے بعد میں نے علوم فلسفہ کی جانب توجہ کی۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ ریاضی، طبیعیات، اہلیات، ان تینوں علوم کی تشریح کے ساتھ میں نے ان کے اصول و مبادی کے فروع بیان کیے ہیں۔ جب میں نے انسان کی طبیعت کو فساد و فنا کے قابل پایا تو ان تینوں علوم کی جس حد تک کہ میری فکر ان کا احاطہ کر سکتی تھی اور قوتِ ممیزہ ان کے متعلق غور کر سکتی تھی، تشریح و تلیص کی۔ نیز ان تینوں کے متعلقات مسائل کے فروعیات کی بھی تا تاریخ ہذا یعنی ذی الحجہ ۱۲۸۲ھ توضیح کر دی ہے۔

ابن ہشیم کی تالیفات

۲۷۲

(۱) شرح اصول اقلیدس (۲) اصول ہندسیہ وعدویہ (۳) شرح محیطی اور اس کی تلخیص - (۴) الکتاب جامع فی اصول الحساب - (۵) علم مناظر (۶) تحلیل مسائل ہندسیہ - (۷) تحلیل مسائل عدویہ جبر و مقابلے کے ذریعے ح دلائل - (۸) تحلیل مسائل ہندسیہ وعدویہ - (۹) کتاب فی المساحة - (۱۰) حساب المعاملات (۱۱) حالات المحفوز الایمنیہ بجمع اشکال الهندسیہ - (۱۲) قطوع المخروطات - (۱۳) الحساب الهندی - (۱۴) استخراج سمت التقلید فی جمیع المسکونہ مع جداول - (۱۵) مقدمۃ الامور الهندسیہ - (۱۶) کتاب فی آله انطل - (۱۷) رسالہ فی برہان شکل الذی قدمہ ارجمیدس فی تسمیۃ الزاویۃ الثلثۃ اقسام ولم یبرہن علیہ - (۱۸) تلخیص مقدمۃ فارغیوس و کتب ارسطو طالس الاربعۃ المنطقیہ - (۱۹) مختصر الکتاب السابق - (۲۰) رسالہ فی صناعة الشعر مستترج من ایونانی والعربی - (۲۱) تلخیص کتاب النفس لارسطو طالس - (۲۲) مقالہ فی مشکاکۃ العالم المجزئی دہو الانسان بالعالم الکی (ما خطہ ہو جو کچھ ہم نے اس موضوع پر ادیان الصفا کے حالات میں لکھا ہے) - (۲۳) مقالہ فی العالم من جہۃ مبداء و طبیعۃ و کمال - (۲۴) کتاب فی الرد علی یحییٰ النحوی مانقضہ علی ارسطو طالس وغیرہ من اتواہم فی الساد العالم - (۲۵) رسالہ فی بطلان ما یراہ المتکلمون من انہ لم یزل غیر فاعل ثم نعل - (۲۶) مقالہ فی طبیعۃ العالم واللذہ (فلسفہ ابقیور) - (۲۷) رسالہ فی طبیعۃ العقل - (۲۸) مقالہ فی ان فاعل ہذا العالم انما یعلم ذاتہ من جہۃ فعلہ۔

۲۷۳

یہ اس فلسفی کی آخری تحریر ہے جو ہم کو دستیاب ہوئی ہے:-

”اس کتاب میں میرے مخاطب تمام انسان نہیں ہیں بلکہ میری مخاطبت ایک ایسے شخص سے ہے جو ہزاروں بلکہ لاکھوں انسان کے حامل ہے۔ کیونکہ امر حق کو تمام انسان نہیں دریافت کر سکتے صرف فاضل اور ذکی شخص ہی اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس مخاطبت سے میرا منشا یہ ہے کہ ان علوم میں میرا رتبہ واضح ہو جائے

اور ایتار حق میں جو درجہ مجھے حاصل ہے۔ وہ متفق ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ ان علوم نے حفاظتِ خبر، مجاہدتِ شر اور ملازمتِ امورِ دنیوی کے بارے میں جن امور کو مجھ پر فرض گردانا ہے ان کا میں نے اچھی طرح تحقیق کر لیا ہے۔ ان علوم کا اثر علم حق اور تمام دنیوی معاملات میں عدل کو پیش نظر رکھنا ہے اور عدل ہی وہ خیر محض ہے جس میں انسان کی کامیابی کا راز ہے۔

ابن ہیثم کی آخری تالیف فلسفۃ کی ہے یعنی وفات سے ایک سال قبل کی۔

ابن ہیثم کے متعلق مزید توضیح

یوہنا کے مورخین فلسفہ کا خیال ہے کہ ابن ہیثم گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں گزرا ہے۔ وہ قرونِ وسطیٰ میں ریاضی اور طبیعیات کے اکابرِ علمائے تھے۔ اُس کے درس اور مباحث کے آثار ریاضی کے نظریوں اور ان کی عملی تطبیق میں نمایاں ہوتے ہیں۔

ابن ہیثم نے فلسفے کی جانب توجہ نہیں کی، جیسا کہ اُس کے ایک قطعی انحراف سے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، پتا چلتا ہے، البتہ صرف ایک حقیقت پر روشنی ڈالی ہے جس کا وہ اوائلِ عمر ہی سے متلاشی تھا۔ اس کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ فلسفہ تمام علوم کی اساس ہے اور ارسطو کی تالیفات اس راستے کے لیے شمعِ ہدایت ہیں۔ ابن ہیثم کے بیان کے مطابق اس نے یہ مسلک انسانی خدمت کی خاطر اور عوامِ انسانی سے اپنے نفس کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کیا تھا۔ (ص ۹۷ ج ۲ میمون الانساب لابن ابی اصیبعہ) وہ فلاحِ انسانی کے لیے اپنی زندگی کو مباحثِ فلسفہ پر وقف کر دینے میں دو عظیم الشان فلسفیوں کے مشابہ ہے یعنی ابن رشد اندلسی اور اگست کو منت

۱۔ کامت اٹھارہویں صدی عیسوی (شعب۱) میں پیدا ہوا اور ابن ہیثم گیارہویں صدی میں گزرا ہے اس اعتبار سے ابن ہیثم کامت کے اسلاف میں سے ہے نہ کہ کامت ابن ہیثم کے (ام)؛

جو حالیہ فرانس کا باشندہ تھا، ملاحظہ ہو کتاب دی بویر و تارخ فلسفہ عربیہ، لیکن قابل انوس امر یہ ہے کہ اس کی کتابیں اور رسائل (سوائے چند کے جن کا ہم نے ذکر کر لیا ہے) نامید ہیں، تاہم اُس نے مریات اور یورپی ریاضی میں بہت شہرت حاصل کی۔ ابن ہیشم کا ان لوگوں کے متبع کیا ہے جو اُس کے دو صدی بعد یعنی تیرھویں صدی میں گزرے ہیں۔ اُس کا طریقہ فکر ڈیکارٹ اور اسپنوزا کی طرح ریاضی اصول پر مبنی ہے۔

عام طور پر علم نفس کے نظریات اور ادراک سمی میں، اور بالخصوص بصر کی بحث میں ابن ہیشم کے کمال کا اظہار ہوتا ہے۔ نیز احساس کے مطالعے اور مختلف احساسات کے تقابل اور احساس کے معلوم کرنے کے طریقے اور ان کے باہمی امتیاز میں اُس کے تبحر علمی کا پتا چلتا ہے۔ باوجود اس کے ابن ہیشم نے ایک صوفیانہ زندگی بسر کی۔ وہ حکمت کے دروازے کو کھٹکھٹاتا اور اس امر کا منتظر رہا کہ ایوان حکمت میں اُس کو داخلے کی اجازت مل جائے اور وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو جائے۔ اس نے مادی زندگی میں کامیابی حاصل کرنی اپنی شان سے بعید تھی اور نہ اپنے وطن بصرہ میں اس کے حصول کی کوشش کی اگرچہ کہ اس نے بحث اور درس کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں خاص طور پر ریاضی اور فلکیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔

لیکن اُس کے ارسطاطالیسی فلسفے نے وہ کامیابی حاصل نہیں کی جس کا وہ مستحق تھا۔ اور نہ تارخ نے ہمارے لیے سوائے اُس کے ایک شاگرد کے نام کے کوئی اور چیز محفوظ رکھ سکی۔ یہ امیر ابو کوفہ ہے جو ایک جبری مصری سپہ سالار تھا اس نے گیارھویں صدی کے وسط میں حکمت، تارخ فلسفہ اور ادب پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اکثر دوسروں کے خیالات پائے جاتے ہیں اور جدت کا نام نہیں۔ ابن ہیشم پر اُس کی وفات کے بعد کفر کا الزام لگایا گیا جس کی بنا پر تیرھویں صدی کے اوائل میں بغداد میں اُس کی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔

ابن عربی

پیدائش ۵۶۰ھ وفات ۶۳۸ھ

محمی الدین بن العربی

تصوف پر ایک عام بحث

۲۷۵ علم تصوف کی ابتدا اور ترقی تیسرے دور (یعنی دور عباسیہ) میں ہوئی یہ جدید شرعی علوم کے ہے اور اس کا اصل الاصول کثرت عبادت، خدائے تعالیٰ کی جانب کامل انہماک، دنیوی زیب و زینت، لذت کمال و جاہ سے احتراز اور خلق سے بے ملوثی کر کے خود کو عبادت کے لیے وقف کر دینا ہے۔

لفظ تصوف یا لفظ صوفیاء کی اصلیت میں علمائے اسلام کو اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ صفا، یا صفت سے مشتق ہے، اور دوسروں کا خیال کچھ اور ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس لفظ کا صوف سے اشتقاق اہل تصوف کے صوف پہننے کے لحاظ سے قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، لیکن ہم اس کی اس توجیہ کو غلط سمجھتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ یہ یونانی کلمہ ”یو صوفیہ“ سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت الہی کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ صوفی یا متصوف کی غایت حقیقت الہی تک پہنچنا ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفیہ جو کچھ بھی حقیقت اعلیٰ کے متعلق کہتے یا لکھتے ہیں اس پر وہ فلسفیانہ بحث کرتے ہیں۔ ہمارے رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صوفیہ نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے منصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہو کر فلسفے کا لفظ اس میں داخل نہیں ہوا۔

صوفیہ کا طریقت اور ان کے مراتب و درجات

صوفیہ کے طریقے کا مدار یا ان کا طریق عمل ماوراء الحقیقت ہے۔ فعل و ترک فعل پر محاسبہ نفس اور اخلاق ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ چند اصطلاحی الفاظ صوفیہ میں رائج ہیں جن کے ذریعے وہ اپنے مجاہدے اور محاسبہ نفس کے طریقوں کا اور اپنے ذوق اور وجدانی حالات کا اظہار کرتے ہیں اور نیز ایک ذوق کے دوسرے ذوق کی طرف ترقی کی کیفیت بھی ظاہر کی جاتی ہے اور وہ ان اصطلاحات کی بھی تشریح کرتے ہیں جو ان میں متعمل ہیں۔

متصوفین کی بعض ایسی اصطلاحات ہیں جو ان کے مراتب کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا چس علم نہیں ہے جو ان کی مجلسوں اور عوام اناس میں رائج ہیں اور بعض پوشیدہ اسرار سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر موفین نے ان مراتب کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ قارئین اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ ایک قوم کا باطنی نظام ہے جو بظاہر پردہ خفایں ہوتا ہے اور حقیقت کے اعتبار سے قوی الاثر ہے۔ ان صوفیوں کو تاؤ ابدال اور اقطاب ہوتے ہیں۔ سب سے بڑے قطب کو غوث کہتے ہیں۔ ان مرتبوں پر بعض مدۃ العمر فائز رہتے ہیں اور بعض محض ایک محدود زمانے تک۔ ان عہدوں پر جو فائز ہوتے ہیں وہ اپنی میراث کسی ایک مرید یا کئی مریدوں یا اغیار کے لیے

بھجور جاتے ہیں۔ اور قوم میں اس کے متعلق بہت سی خبریں مشہور ہیں۔ ہر زمانے میں صرف ایک قطب غوث ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کو صاحب وقت کہا جاتا ہے ان اقطاب غوث سے اکثر صاحب مقام اولیا ہیں جن کے مزارات مشہور ہیں۔ ان صاحبین کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ صاحب فرائض ہوتے ہیں جن میں سے اہم فرائض نظام کائنات پر حکومت کرنا اور خاص و عام امور کی تدبیریں ایسے طریقوں کے ساتھ اشراف کرنا جن کا علم صوفیہ کو ہوتا ہے اور ان کے سوا کوئی اور ان سے واقف نہیں ہوتا۔ اکثر متوفین نے ان امور کی تصریح کی ہے۔ مفضل نے ان کی طرف بطور تبلیغ کے اشارہ کیا ہے۔ امام سہروردی نے صوفیہ کے اقسام بتائے ہیں اور فرقہ ملائیہ کی بھی تشریح کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی ظاہری زندگی قابل ملامت ہوتی ہے۔ اس کے بعد شیخت کے رتبے کی صراحت کی ہے جو صوفیہ کے طریقے میں سب سے اعلیٰ رتبہ ہے بلکہ یہ خدا سے دعا کرنے کے لحاظ سے نبی کی جانشینی ہے اور سالک کے مرتبہ شیخت کو نیچے کا راز یہ ہے کہ وہ شیخ کے فنا کے مطابق سیاست نفس پر مامور ہوتا ہے جیسا کہ اس آیت شریفہ سے تشریح ہوتا ہے "لَوْ اَنفَقْتُ مِائَاتِ السَّحَرِ جَمِيعًا مَا اَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ وَلَكِنَّ اِلٰهَ الْفَنَنِمْ" ایسی حالت میں شیخ "تَخْلُقُ بِاخْلَاقِ اللّٰهِ" کی تصویر بن جاتا ہے اور مرید شیخ کا معنوی جزو ہو جاتا ہے جیسا کہ بیٹا اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے اسی دقیق اور عجیب معنی کی طرف سیدنا یسوع مسیح نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے "لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ" (کوئی شخص عالم ملکوت میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس کی پیدائش دوم مرتبہ نہ ہو) اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ حضرت شیخ عی الدین ابن عربی سیدنا یسوع مسیح کے قدم پر تھے جیسا کہ اور بزرگ سیدنا موسیٰ کے قدم پر تھے۔ اسی ولادت کے لحاظ سے سالک انبیاء کے میراث کا وارث ہوتا ہے اور ان کے اس قول کے یہی معنی ہیں "الْعُلَمَاءُ وَرِثَةُ الْاَنْبِيَاءِ"۔

سالکین کی چار قسمیں ہیں:۔

(۱) سالک مجرود - ۲ - مجذوب مجرود - ۳ - سالک جس میں جذب ہو - ۴ - مجذوب

جو سالک بھی ہو۔
اول الذکر مرتبہ شیخت کا اہل ہوتا ہے اور نہ اس تک پہنچ سکتا ہے اور ثانی الذکر

مشیت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ تیسرے مشیت کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کے قبیلین بھی
موتے ہیں جن تک اس کے علوم منتقل ہوتے ہیں۔ چوتھا صاحب مقام ہوتا ہے جو مشیت میں
لال ہوتا ہے۔

صوفیہ کی تعریف اور اُن کی وجہ تسمیہ

تصوف کے تین معنی ہیں :-

(۱) صوفی وہ ہے جس کی معرفت کا نور اس کے تقویٰ کے نور کو نہیں ڈاٹل کرتا۔

(۲) صوفی وہ ہے جس کا باطنی علم کتاب اللہ اور سنت کے ظاہری معنی کے

خلاف نہیں ہوتا۔

(۳) کرامتیں اُس کو اللہ کے محارم کے پردوں کو چاک کرنے پر آمادہ نہیں کرتیں۔

جنید فرماتے ہیں کہ ”ہم نے تصوف کو قیل و قال سے حاصل نہیں کیا بلکہ بھوکے

رہنے، ترک دنیا اور مالوفات سے قطع تعلق کرنے سے۔“ آپ کی مراد اس سے مجاہدہ

اور شدائد کا مقابلہ ہے جس کے بعد صوفیہ ذوق کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں۔ علماء میں

تصوف کی اصیلت اور اُس کے معنی کے متعلق اختلاف ہے۔ شیخ شہاب الدین ابو حفص عمر

بن محمد عبد اللہ سہروردی، اپنی کتاب ”عوارف المعارف“ کے اُس نئے میں

جو شیخ محمد محمود قیسی بن تلامید الترمذی کا تھا اور جس کو انھوں نے اپنی تحریر کے ذریعہ

اپنے بعد اپنے قریبی رشتہ داروں کے لیے دائی طور پر وقف کر دیا تھا، اور جو ہم کو

مستعار طور پر دستیاب ہوا ہے، علوم صوفیہ کے منشا کا اس طرح تذکرہ فرماتے ہیں :-

ان در سول اللہ صلعم قال ”انما مثلی ومثل ما بعثنی اللہ بہ کمثل

رجل اتی قومًا فقال یا قوم انی سرائیت الجیش بعینی وانی انا الذیر العریا

فالنجاء النجاء فاطلعه طائفہ من قومہ فادجوا فانا نلقوا علی مہلبم فھجوا

وکذبت طائفہ منهم فاصبحوا مکا نہم فصبھم الجیش فاحلکھم وحتا ھمم

فذلک مثل من اطاعنی فاتبع ما حدیث بہ، ومثل من عصانی وکذب

بما حدیث بہ من الحق۔“

(رسول اللہ صلیم نے فرمایا "میری اور اس مقصد کی جس کے لیے مجھے بھیجا گیا ہے ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کسی قوم کے پاس آئے اور کہے کہ اے قوم میں نے اپنی آنکھ سے ایک فوج کو دیکھا ہے اور میں تم کو علانیہ عذاب سے ڈراتا ہوں، پس نجات حاصل کرو۔ اس پر قوم کی ایک جماعت نے اطاعت کی، وہ اندھیرے سے ٹھنڈے اپنے مقام کو پہنچ گئی اور عذاب سے محفوظ رہی۔ دوسرے گروہ نے تکذیب کی اور وہ اپنے مکان میں پڑا رہا۔ صبح کے وقت ایک فوج آئی اور ان سب کو ہلاک کر دیا۔ یہ مثالیں ہیں اس شخص کی جس نے میری اور میرے احکام کی اتباع کی اور اس شخص کی جس نے میری نافرمانی اور میرے احکام کی تکذیب کی۔)

اس فرقے کے علماء یہ مراد لیتے ہیں کہ جن لوگوں نے رسول اللہ صلیم کی اطاعت کی ان کے قلوب میں صفائی پیدا ہو گئی، ان کا نام "صوفیہ" رکھا گیا (جو صفائے شوق ہے) اور ان کے نفوس کا تقویٰ سے تزکیہ ہوا اور زہد سے ان کے قلوب مصطفیٰ ہو گئے۔ امام سہروردی نے فرمایا ہے کہ صوفی مقرب ہے، اگرچہ قرآن پاک میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ اس نام کا اطلاق ان افراد پر ہوتا ہے جو صوفیا کا لباس اختیار کرتے ہیں اور جملہ مشائخ صوفیہ مقربین کے طریقے پر ہوتے ہیں اور ان کے علوم مقربین کے احوال کے علوم ہیں۔ اور ابراہیم سے جو مقربین کے حالات کا محض علم رکھتا ہو اور ان کی کیفیتیں اس میں پیدا نہ ہوئی ہوں تو وہ منصف ہے اور جب ان کے کیفیات اس میں ظاہر ہونے لگیں تو وہ صوفی ہو جاتا ہے اور ان کے (یعنی متصوف اور صوفی کے) علاوہ جو بھی ان کا لباس اختیار کرے اور ان سے خود کو منسوب کرے وہ صرف ان سے ظاہری طور پر مشابہ ہے۔

شیخ ابو القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری نے جو اس جماعت کے امم سے ہیں اور ان کے علوم اور اخلاق میں سب سے بہتر کتابیں لکھی ہیں اپنی مشہور کتاب رسالہ القشیریہ (کے صفحہ ۱۶۴) میں تصوف کے متعلق لکھا ہے کہ "صوفیہ کی اصلیت ابو حنیفہ کی حدیث سے واضح ہوتی ہے۔ انھوں نے روایت کی ہے رسول اللہ صلیم ہمارے پاس تشریف لائے، آپ کی حالت یہ تھی کہ آپ کے چہرہ مبارک کا رنگ متغیر تھا، آپ نے فرمایا کہ "دنیا کا اصلی جوہر تو فنا ہو چکا ہے اب صرف پخت

باقی رہ گیا ہے لہذا اس وقت ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔ استاد قشیری فرماتے ہیں کہ اس جماعت کا جو یہ نام رکھا گیا ہے اس پر نہ کوئی قیاس شائد ہے نہ اشتقاق۔ اور انھوں نے لفظ صوفی کو صوف کے لباس سے منسوب نہیں کیا۔ کیونکہ یہ گروہ صوف کے لباس سے مختص نہیں تھا۔ اور نہ انھوں نے اس کو بدینہ ممنوعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے صفہ (چبوترہ) سے نسبت دی، اسی طرح سے انھوں نے صفا سے بھی اس کی نسبت کی نفی کی ہے کیونکہ صوفی کا اشتقاق صفا سے بعید از قیاس ہے اور صفت اول سے بھی اس کو منسوب نہیں کیا۔ بہر حال شیخ قشیریؒ کو اس کی صحیح نسبت معلوم نہ ہو سکی۔ ہمارے خیال میں (اگرچہ کہ بعض اکابرین کو ناگوار کیوں نہ گزرے) یہ یونانی لفظ ”شیو صوفیا“ سے مشتق ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اس کے معنی حکمت ربانی کے ہیں اس طرح صوفی حکیم فی سبیل اللہ ہے۔

ہر بزرگ نے تصوف کی تعریف اور معنی ان حالات کے لحاظ سے بیان کیے ہیں جو دوران سلوک میں پیش آتے ہیں۔ ردیم ابن احمد بغدادی نے فرمایا ہے کہ تصوف تین خصائل پر مبنی ہے۔

(۱) فقر و افتقار کا اختیار کرنا۔

(۲) عیش و اشراق۔

(۳) ترک تعرض و اختیار۔

تمام علماء صوفی کی اس تعریف میں متفق ہیں:۔ صوفی وہ شخص ہے جس نے خدا سے محبت کی، اور اس کا طالب ہوا، اور دنیا سے اعراض لیا اور زہد اختیار کیا

صوفیاء کے بعض اصطلاحات جن پر سمجھوں کا اتفاق ہے

۲۷۹

صوفیاء کے چند خاص الفاظ ہیں جن کو انھوں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے اور اپنے اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ ان رمز و کنایات کے الفاظ ہیں جو مشرق و مغرب کے مختلف گروہ میں رائج ہیں۔ ان کے متعلق علماء یورپ نے بعض کتابیں اور بیس

تحریرات روح (ارجو) یا ماحن کے نام سے تالیف کیے ہیں جن میں سے اہم ایٹاوی عالم نقیہ نور کی کتاب ہے۔ ذیل کے الفاظ انہی میں سے ہیں :-

(الوقت) اس کے معنی وہ وقت ہے جس میں تو موجود ہے جیسے دنیا کا وقت یا سرور کا وقت۔ صوفیہ کے اقوال میں سے ایک یہ ہے ”الا شغل لغوات وقت ماض تضییع وقت ثانی“ اگر گزرے ہوئے زمانے پر انوس کرتے رہنا موجودہ وقت کو بھی ضائع کرنا ہے، ان کی ایک اصطلاح ”ماحب وقت“ ہے جس سے وہ قطب غوث مراد لیتے ہیں۔

(مقام) یہ سالک کا ایک مرتبہ ہے جس کو وہ ایک گونہ تکلف اور جدوجہد سے حاصل کرتا ہے۔

حال :- ایک کیفیت ہے جو قلب پر بغیر کوشش اور ارادے کے طاری ہوتی ہے۔

قبض و بسط :- خوف ورجا کی حالتوں سے بندے کے ترقی کرنے کے بعد یہ کیفیات اس میں پیدا ہوتی ہیں۔

ہیبت و انس :- یہ قبض و بسط کے مافوق ہیں۔ جیسا کہ قبض و بسط خوف ورجا کے مافوق ہے۔

تواجد و حیدر وجود :- ان کے معنی اس مشہور واقعے میں بیان کیے گئے ہیں جو ابو محمد جریری اور جنید کے درمیان پیش آیا۔

جمع و فرقی :- ابوعلی و تاق نے ان کے متعلق لکھا ہے ”فرق وہ ہے جو تجھ سے منسوب ہو اور جمع وہ ہے جو تجھ سے سبب کر لیا جائے“

جمع الجمع :- بالکلیہ استہلاک اور احساس کا فنا ہو جانا ہے۔ اس کے اوپر ایک درجہ ہے۔

الفرق الثانی :- اس مرتبہ کے لوگ فرایض کی ادائیگی کے وقت صحو کی حالت کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔

الفناء البقاء :- پہلے میں اوصاف مذمومہ ماقط ہو جاتے ہیں، اور دوسرے میں اوصاف محمودہ پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لیکن یہاں

ان کی تشریح کا موقع نہیں۔

الغیبة والحضور :- غیبت قلب سے ہوتی ہے۔ یہ احوال خلق کے علم سے بے خبری ہے کیونکہ جو اس اپنے واردات میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور حضور کے معنی یہ ہیں کہ سالک حق کے سامنے حاضر ہو کیونکہ جب وہ خلق سے غائب ہو گا تو حق کے ساتھ اس کو حضوری حاصل ہوگی۔

التعود والسكر :- تھو غیبت کے بعد احساس کی طرف رجوع کرنا ہے اور سکر وارد قوی کی وجہ سے کھویا جانا ہے۔

الذوق والشرب :- یہ تجلی کے ثمرات، کشف کے نتائج اور فوری واردات ہیں جو مقصوف کے قلب پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے اعلیٰ مرتبہ رتی ہے۔

الرمی :- ان میں سے جو صرف ذائقہ چکھے اس کو تباہ کر کہتے ہیں اور جو پی لے وہ سکران کہلاتا ہے اور جو سیراب ہو جائے وہ ساتھی ہے اور جس کی محبت قوی اس کا شرب بھی دائمی ہوگا۔

الحق والاثبات :- بحق عادت کے اوصاف کو رفع کرنا ہے۔ اثبات عبادت کے احکام کے قائم کرنے کو کہتے ہیں۔

الستر والتجلی :- اس کے معنی یہ ہیں کہ عوام پر دہ غفلت میں ہیں اور خواص دوام تجلی کی حالت میں ہیں۔

الحاضر والمکاشفہ والمشاہدہ :- اس کے تین مرتبے ہیں :-
اللوامح والطوائع :- یہ ابتدائی لوگوں کی صفات سے ہیں جو قلبی ترقی

کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ضعیف ہوتا ہے اور آخری قوی۔

البوادہ والجوم :- بوادہ وہ ہے جو غیب سے دفعہ سالک کے قلب پر وارد ہو اور جوم وہ ہے جو بغیر کسی تعین کے قوت (وقت) سے قلب پر وارد ہوتا ہے۔

القرب والبعد :- قرب کا پہلا مرتبہ اتصاف بالعبادہ ہے اور بعد مخالفت سے طوٹ جونا اور عبادت سے پہلو نہی کرنا ہے۔

الشرعیۃ والحقیقۃ :- شریعت التزام عبودیت کے حکم کو کہتے ہیں حقیقت مشاہدہ ربوبیت ہے۔ وہ شریعت جس کی حقیقت تائید ذکرے ناقابل قبول ہے۔

حقیقت جو شریعت سے مقید نہ ہونا قابل حصول ہے۔

انفکس :- صاحب انفاس کی حالت صاحب احوال سے زیادہ ترقی یافتہ اور مصفی ہوتی ہے۔ گروہ صوفیا صاحب وقت کو بقیدی اور صاحب احوال کو درمیانی راستے میں اور صاحب انفاس کو منتہی سمجھتے ہیں۔

۲۸۱ | انجوا طرب :- وہ خطاب جس کا درود و قلوب پر ہوتا ہے۔ اگر فرشتے کی جانب سے ہو تو الہام ہے اور نفس کی طرف سے ہو تو وہ با جس کہلاتا ہے اور شیطان کی طرف سے ہو تو وسوساں اور اللہ کی جانب سے ہو تو اس کو خاطر حق کہتے ہیں۔

ہم نے ان اصطلاحات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا۔ بتے تاکہ پڑھنے والے ان سے مطلع ہو جائیں اور ان کے ذریعے وہ ان معنوں سے بھی واقف ہو جائیں۔ اس کے بعد وہ اخلاق اور زندگی کے طریقے ہیں جو تصوف کے دستور سے بہت مشابہ ہیں جن کو علماء نے مشائخ اور واصیلین کے اطلاق اور ان کے آداب کاملہ سے مستنبط کیا ہے۔

انہی آداب اور قواعد سے ہیں توبہ، مجاہدہ، خلوت، تقویٰ، ورع، خوف ورجا، حزن و جوع، ترک شہوت، خشوع و خضوع، ترک حد، غیبت، قناعت، شکر، صبر و رضا، استقامت، عبودیت، صدق و حیا، مراقبہ کے ذریعے بقا۔ اور استسلام الامارہ، صوفیا کے معاشرت کے آداب اور سفر اور صحبت کے احکام بھی مخصوص ہیں۔

مشہور قدمائے صوفیہ کے حالات

۱۔ ابو اعلیٰ ابراہیم بن ادہم بن المنصور بلخ کے ایک ضلع کے باشندے تھے۔ ایک بدوی شخص سے اسم اعظم ”اللہ“ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد مکے میں سکونت پذیر ہو گئے۔ اگرچہ کہ وہ پہلے شاہی خاندان کے ایک رکن تھے لیکن بعد میں انھوں نے امارت کو خیر باد کہہ دیا اور خود محنت کر کے لمبے اوقات کرتے تھے۔ ان کے وفات پائی۔

۲۔ ثوبان بن ابراہیم ابو الفیض ذوالنون مصری وفات ۲۲۵ھ وہ خود مولد تھے اور ان کے باپ ثوبی تھے۔ انھوں نے صحرائیں ایک اندھے چنیدول کو آسانی سے رزق ملتے ہوئے دیکھا اس پر انھوں نے توبہ کی اور گوشہ نشین ہو گئے۔

۳۔ ابو علی فضیل بن عیاض خراسانی میں ضلع مرو کے باشندے تھے ۲۵۰ھ میں وفات پائی۔ ابتدا میں وہ ایک ڈاکو تھے اور ایک لڑکی پر عاشق تھے۔ دیوار چھاند کر اس کے پاس پہنچا کرتے تھے۔ ایک روز کسی کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا ”الہدیان للذین آمنوا ان تخرجتم قلوبہم لذلک کسر اللہ“ اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے گناہوں سے توبہ کی اور ایک ایسے عشق کے متوالے بن گئے جو اس لڑکی کے عشق سے بدرجہا افضل تھا۔

۴۔ ابو محفوظ معروف بن فیروز کرخی (وفات ۲۲۵ھ)۔ پیدا ایش کی دوسرے مذہب میں ہوئی اس کے بعد مسلمان ہوئے۔ ان کا اساسی اصول عمل متقا، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت، مسلمانوں کی خدمت اور ان کو نصیحت۔

۵۔ ابو الحسن سری بن مفلس سقطی کرخی کے شاگرد اور جنید کے ماموں اور استاد تھے ۲۵۲ھ میں وفات پائی۔ اپنے استاد کے نظریہ سلطانیات کی تسلیم دیا کرتے تھے۔

۶۔ ابو نصر بشر بن الحرث الحافی مرو کے باشندے تھے ۲۲۵ھ میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اتباع سنت، صالحین کی خدمت اور بھائیوں کو نصیحت اور اپنے اصحاب اور اہل بیت سے محبت کر کے ابرار کے مراتب حاصل کیے۔

۷۔ ابو یزید طیفور بن عیسیٰ البسطامی ۲۶۱ھ میں وفات پائی ہے۔ ان کے دادا مجوسی تھے یہ ائمہ موصوفیا سے ہیں۔ ان کی تصنیفات اہم ہیں اور تعین کثرت سے ہیں۔

۸۔ ابو القاسم جنید، اس جماعت کے سردار اور امام ہیں۔ مقام پیدائش نہادند ہے اور عراق میں انشودنما پائی۔ آپ کا قول ہے کہ ”ہمارا یہ علم یعنی تقویٰ کتاب اور سنت کے مطابق ہے۔“ انھوں نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ ان پر خدائے تعالیٰ کی جانب سے براہ راست علم کا فیضان ہوا ہے۔ ان سے جب

دیانت کیا گیا کہ کہاں سے استفادہ کیا تو فرمایا "خداۓ تعالیٰ کے سامنے تیرے پاس تک اس ٹیڑھی کے نیچے بیٹھے رہنے سے" اور اپنے مکان کی ایک ٹیڑھی کی جانب اشارہ کیا۔

۹۔ ابو عثمان الحیری - ۲۹۸ھ میں وفات پائی رے میں پیدا ہوئے اور میناپور میں سکونت اختیار کی۔

۱۰۔ ابو عبد اللہ احمد بن یحییٰ الجبار، ان کے ماں باپ نے ان کو خدا کے نام پر وقف کر دیا تھا۔ یہ اکابر مشائخ سے تھے۔ خدا نے ان کو نبیان قرآن کی سزا دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے ایک خوبصورت لڑکے کو دیکھا اور اپنے استاد سے سوال کیا کہ کیا خداۓ تعالیٰ اس کو بھی عذاب دے گا؟ استاد نے پوچھا کیا واقعی تم نے اس کی طرف نظر کی؟ اگر ایسا ہے تو عنقریب تم اس کا انجام دیکھ لو گے۔ پس جو کچھ ہوا ظاہر ہے۔

۱۱۔ ابو سعید حسن بن ابی حسن بیارالمیسانی بصری۔ آپ کی ولادت ۳۰۰ھ میں بمقام مدینہ منورہ بتلائی جاتی ہے۔ آپ کے والد زید بن ثابت کے آزاد شدہ غلام تھے اور آپ کی والدہ خیرہ ام سلمہ کی خادمہ تھیں۔ آپ نے بصرے میں نشوونما پائی اس کے بعد مدینہ طیبہ میں قیام پذیر رہے آپ نے مجاہدہ کیا تحصیل علم کی اس کے بعد بصرے کے قاضی مقرر ہوئے اور ۳۸۰ھ میں نوو برس کے سن میں وفات پائی۔

۱۲۔ ابو عبد اللہ الحسین بن منصور الحلّاج۔ آپ کی کینت ابو المغیث تھی۔ ۳۲۲ھ میں بمقام طور بیضا، آپ کی ولادت ہوئی، اور واسط میں نشوونما پائی۔ اس کے بعد کٹے، ہند، اور ترکستان کی سیاحت کی۔ ان کو دومرتبہ سزا کا حکم سنایا گیا اور قید میں رکھے گئے، بالآخر سولی پر چڑھائے گئے اور ذیقعد ۳۸۰ھ میں شہادت حاصل کی۔

بعض اکابر صوفیہ جنہوں نے کتابیں تالیف کی ہیں

۲۸۳

۱۔ تاج الدین بن عطار اللہ اسکندری شاذلی ۳۸۰ھ میں وفات پائی،

آپ کی قبر قاہرہ میں جبل مقطم کے دامن میں ہے۔

آپ کی تالیفات

- (۱) - الحکم العطایہ مصر میں مع شروع طبع ہوئی ہے۔ ۱۲۸۴ھ و ۱۳۰۶ھ۔
 - (۲) - تاج العروس و قمع النفوس فی الوصایا۔ دوسرے طبع ہوئی ہے۔
 - (۳) - لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس المرسی و شیخ ابی الحسن اشاذلی
- ۶۰۸ صفحہ مطبوعہ مصر۔
- ع۔ جمال الدین عبد الرزاق کلثانی ۳۰۰ھ میں وفات پائی۔

آپ کی تالیفات

- (۱) - اصطلاحات صوفیہ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۵ء۔
 - (۲) - رسالہ فی القضا و القدر مطبوعہ ۱۸۷۵ء۔
- ان کی اصطلاحات کا ترجمہ یورپ کی زبانوں میں ہوا ہے اور وہیں طبع ہوئی ہیں۔ ان کی قبر قاہرہ میں مشہور ہے۔ اور شاہراہ تحت الربیع پر واقع ہے۔
- ع۔ عقیف الدین عبد اللہ بن اسعد یافعی۔ وفات ۷۸۵ھ۔

آپ کی تالیفات

- (۱) - روض الریاضین مطبوعہ مصر ۱۳۰۱ھ۔
 - (۲) - اسنی المفخر فی مناقب الشیخ عبد القادر (برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے)۔
 - (۳) - مرآة الجنان و عبرة البیضان فی معرفت حوادث الزمان و تغلب احوال الانسان (یورپ کے کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ہیں)۔
- ع۔ قطب الدین عبد الکریم بن ابراہیم بن سبط عبد القادر الجلی۔ وفات ۷۸۵ھ۔

آپ کی تالیفات

- (۱) - اناموس الماعظم و اناموس الاقدام فی اربعین مجلد (اس کے قلمی نسخے

یو رپ اور منصر میں موجود ہیں۔

(۲)۔ الانسان الکامل فی معرفۃ الاول والآخر۔ مطبوعہ منصر۔

۵۔ عبد الرحمن البساطی الحنفی الحرانی۔ ۷۷۷ھ میں بمقام بروستہ وفات پائی۔ ۲۸۴۱

آپ کی تالیفات

(۱)۔ الفوائج اسکینیہ فی الفوائج المملکیہ۔

(۲)۔ الدر فی الحوادث والسير۔

(۳)۔ تہذیب العلم۔

(۴)۔ منہاج التوسل فی مباحج التوسل۔

۵۔ ابن ابی بکر البحر ولی السلاطین۔ اور انہوں نے صدی میں وفات پائی۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ دلائل الخیرات و شوارق الانوار فی ذکر الصلاۃ علی المختار۔ یہ ایک مشہور

کتاب ہے جس کا اکثر مسلمان آنحضرت صلی علیہ وسلم پر روایت کرنے کے لیے ورد کرتے ہیں اور بعض تو اس کے ذریعے طلب حاجات کرتے ہیں۔

۵۔ محمد بن سلیمان کفخی۔ ۷۷۷ھ میں وفات پائی۔ بلاد روم میں ولادت ہوئی اور تبریز وفات پرہ میں تعلیم حاصل کی۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ التبیین فی علم التفسیر۔

(۲)۔ تفسیر آیات متشابہات۔

۵۔ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الحسنی السنوسی الصوفی۔ وفات ۷۷۷ھ۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ کتاب عقیدۃ اہل التوحید المخرجة من ظلمات الجہل و رقبۃ التقلید۔

(۲)۔ عقیدۃ اہل التوحید الصغریٰ جس کا نام "ام البرہان" ہے جرہنی اور قرہنی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں اور تہذیب میں ۱۸۰۰ء اور جزائریں ۱۸۰۰ء میں طبع ہوئی ہے۔
 ۳۔ شہاب الدین احمد بن زروق البرنوسی البرہسی الغاسی۔ وفات ۱۸۰۰ء تصوف پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔

تصوف کا منشا اور اس کے اقسام

۲۸۵

تصوف اسلامی کا منشا قرأت قرآن اور عام طور پر اس کی دائمی تلاوت ہے۔ اس کے لیے معین مجالس ہوں نہ کہ ذکر چہری کے مجالس لیکن مجالس ذکر بعد کو مجالس سماع میں تبدیل ہو گئیں۔ اوائل متصوفین جیسے ذوالنون مصری۔ جنید۔ حلاج کا قول ہے کہ سماع وجد پیدا کرتا ہے۔

لیکن صوفیہ میں فرقہ "طائفیہ" کی ایک خاص حالت ہوتی ہے۔ امام ہمدانی نے اپنی کتاب "معارف المعارف" کے جزو دوم میں ان کے اوصاف بیان فرمائے ہیں اور کہا ہے کہ طائفیہ نے سماع پر تنقید کی ہے اور اس کو روحانی شہوتوں میں شمار کیا ہے۔ حلاج نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے اور ذکر کو ایک ایسے قیمتی جوہر سے تشبیہ دی ہے جو عابد کو معبود سے حجاب میں رکھتا ہے۔ لیکن بغداد کے صوفیہ نے جو اصحاب سماع ہیں طائفیہ اور دیگر معتزلیین کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سماع مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ احساس مفقود ہو اور وجدانی حالت پیدا ہو جائے۔ یہ چوتھی صدی ہجری کے واقعات ہیں۔

ساتویں صدی ہجری میں عراق اور مشرق عربی میں ہند کے متصوفین کا درود ہوا جو حکماء اہل حین کے شعبہ ہاؤں کے مانند تھے، کیونکہ انھوں نے صوفیہ کے حلقوں میں مختلف پوشیدہ شعبہ داخل کیے (جن کے ذکر سے ہم یہاں اعراض کرتے ہیں) اور ان کا نام "بخ اسرار" رکھا تھا۔

اس کے بعد انھوں نے ذکر کے علاوہ اور دوسرے عجیب و غریب طریقوں کا اضافہ کیا جیسے رقص جس کو اُس کے مختصر عین نے افلاک کے درے کی وضع پر ایجاد کیا تھا جو اس زمانے تک ”مولویہ“ درویشوں کے تکیوں میں رائج ہے۔

اس کے بعد کپڑے چاک کر بننے کی عادت کا رواج ہوا، اس کا مقصد یہ ہے کہ ذکر کے دوران میں لباس کو چاک کر میں اور یہ ان امراء کی تقلید ہے جو لونڈیوں سے گانا سنتے اور عیش و طرب کی حالت میں کپڑے چاک کیا کرتے تھے۔ اس کے بعد ذکر تو مفقود ہو گیا لیکن ایسے اعمال کی ابتدا ہوئی جو شعبہ سے ملتے جلتے ہیں جیسے کہ صوفیہ کے بعض فرقوں میں پائے جاتے ہیں مثلاً بصرے کے رفاعہ قاتبرہ کے بیومبیہ، کمناس (مغرب اٹنی) کے میسویہ میں۔ اس قسم کے شعبہ سے سانپوں اُرد ہوں اور شعلوں کا کھانا اور جلتے ہوئے بوسے کی سلاخ سے بدن کو

۲۸۶

زخمی کرنا ہیں۔ صوفیہ نے قرآن سے تمام موز و اشارات متنبط کیے ہیں جنہیں وہ اپنے طریقوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے صوم۔ گور۔ نار۔ شجرہ۔ شراب۔ کاس سلام۔ دخول المقرین۔ ہلال۔ جبل غریب کا راستہ، سفر۔ استرا۔ حدیث غبطہ و یوم مزید، (جس کو تفصیل کے ساتھ شیخ محاسی نے کتاب ”التوہم“ میں بیان کیا ہے) دیر، اشع کی روشنی میں ساتی کے ہاتھ سے شراب اور اُس کے بعد عبادت اشناس۔

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں وہ صوفیا کے عین مسائل ہیں جیسے عدل۔ رضا۔ توکل۔ تغویض۔ تفعیل۔ قدم المحدثات، تقدم الشواہد۔ انخلق باخلاق اللہ عز وجل۔ بخرید سے توحید کی جانب انتقال۔

اس کے بعد اہل سنت صوفیا کے بعض قابل اعتراض حالات سے واقف ہوئے جیسے ان کا یہ قول کہ ”مقام خلۃ میں شہوتوں کے فنا ہونے کے بعد خلعت و باحت سے متمتع ہو سکتے ہیں غنی کو فقر پر فضیلت دینا، ملامت جلول وغیرہ۔“

جب ذوالنون مصری اور ابن ابی الحواری نے اپنے اصول جیسے ”متعہ“ ”تقدس عین جمع“ ”مسمانی ما اعظم“ پیش کیے تو اہل سنت نے صوفیا کو اذیت دینے میں پس و پیش نہیں کیا اور بسطامی خراز اور تسری کو جلا وطنی کا حکم دیا۔ ان میں سے منصور علاج اور ابن عطا کو سولی پر چڑھایا گیا اور ان کے ہاتھ پیر کاٹ ڈالے گئے۔

امام حلاج کے حالات سے کامل واقفیت کے لیے ہم اپنے مہربان قارئین کو ایک مفید اور نادر کتاب کا حوالہ دیتے ہیں جس کو علامہ لوئرماسینیون نے دو ضخیم جلدوں میں "تعذیب الحیثین بن منصور الحلاج الشہید المصوفی فی الاسلام الذی نفذ فیہ انقصاص فی بغداد فی ۲۶ مارس ۹۲۲ م" کے نام سے مرتب کیا ہے جو پارس کی سلسلہ میں امام کی شہادت کے ہزار برس بعد طبع ہوئی ہے۔

جب پہلی مرتبہ اہل سنت نے بعض متصوفین کو سزا دے کر ان کو قتل کیا تو اس کے بعد سراج نے کتاب "لمع" پیش کی جس میں مرید اور سالک کو ان امور کے بیان کرنے سے منع کیا ہے جس کی صراحت جائز نہیں۔ جیسے عبودیت اور بشریت سے فنا کثیت۔ انوار شواہد اور تحسنات میں حلول کرنا۔ اس کی تائید سبکی نے کتاب "طلحات" میں اور غزالی نے کتاب "احیاء" میں کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اہل سنت صوفیا

۲۸۷

کے بعض اقوال سے جن کا سمجھنا عوام کے لیے دشوار تھا گہرا اٹھنے جیسے ابن طامہ مقدسی کا قول کہ خدمت عبادت سے افضل ہے۔ یہ تمام شاذ نظریوں پر دلالت کرتے ہیں۔

انہی میں صوفیا کے بعض ایسے اقوال ہیں کہ ممکن ہے کہ ظاہری مفہوم کے سوائے ان کے کچھ اور معنی بھی ہوں جیسے شبی اور حلاج کے اقوال۔ البتہ کیلانی۔ رافعی۔ ابن عربی

کے شاذیات کسی پڑھنے والے کی سمجھ میں نہیں آسکتے سوائے اس کے کہ دونوں سے کوئی ایک بات ہو یا تو وہ ایسا شخص ہو جس پر خدا کی جانب سے انکشاف ہوا ہے یا

وہ قوم کے اسرار سے واقف ہو۔ بعض کی توضیح علامہ محمد بن شاہر بن احمد البکیتی نے اس طرح کی ہے "شیخ حمی الدین ابن عربی کے کلام میں جو کچھ بھی قابل فہم ہے بہتر ہے

اور جو مشکل ہے اس کے علم کو ہم خدا کے سپرد کرتے ہیں نہ ہم ان کی اتباع کے لیے مکلف ہیں اور نہ ان کے اقوال پر عمل کرنا ہمارے لیے لازمی ہے۔ یہاں ہم صوفیاء

کے مبہم کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں:۔ قسم اول۔ ان اسماؤ سے متعلق ہے جن کا اطلاق انھوں نے احوال و مقامات پر کیا ہے اور ان کی تعبیر کے لیے ایسے الفاظ استعمال

کیے ہیں جو دوسروں کے نزدیک عام معنی رکھتے ہیں جیسے "فتہ"۔ "نیت"۔ "وفاق"۔ "مرفعا"۔ "فتوت" اور ان کو طریق و صوال کے درجات پر دلالت کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

حرّاوی نے اپنی کتاب منازل السائین میں ان کی کافی طور پر تشریح کی ہے۔

احادیث قدسیہ

FAA

حسن یصری سے روایت کی گئی ہے..... ”مَنْ عَشَقْنِي عَشَقْتَهُ“
یزید الرقاشی، ”.....“
ابن ادہم، ”.....“
یحییٰ بن معاذ الرازی، ”.....“
”مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ“
ان مشائخین نے ان احادیث کو ان کے اصلی مصدر کی جانب منسوب کرنے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے تو ان کو انبیاء و سیاقین کی طرف منسوب کیا جیسا کہ ابن ادہم نے اپنی حدیث کو سیدنا حضرت یحییٰ ابن زکریا سے منسوب کیا ہے اور بعض جیسے علاج وغیرہ نے ان کو فکر اور ابہام کا ثمرہ قرار دیا ہے۔

کتاب ”احیاء“ میں اکثر بے سند حدیثیں پائی جاتی ہیں لیکن اس معاملے میں غزالی پر ہمارا کوئی اعتراض نہیں کیونکہ اُن کی کتاب اخلاق اور آداب دینی کی کتاب ہے حدیث کا کوئی متن نہیں ہے۔

سلسلہ طریق

پانچویں صدی ہجری سے ارباب طرق صوفیاء نے اپنے طریق کے حصول کے سلسلہ اسناد سے بحث کرنی شروع کی ہے۔ انھوں نے سب سے پہلے اس کو علماء کی جانب منسوب کیا۔ اس کے بعد تابعین۔ پھر صحابہ اور آخر میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے سلسلے کو ختم کیا۔ اس سے دو سو سال قبل یہ صرف خرقہ اور شہرت لباسی پر اکتفا کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں جعفر خدی نے سلسلہ طریقت کے سب سے پہلے اسناد کی روایت کی ہے۔ چنانچہ اس کی ابتداء اس نے اپنے استاد اور شیخ سے کی ہے۔

(۶)۔ الجندیہ سنہ وفات ۳۹۷ھ انھوں نے طریقہ حاصل کیا از.....

(۵)۔ سری ۲۵۳ھ ” ”

(۴)۔ معروف ۳۳۷ھ ” ”

(۳)۔ فرقدیخی ۳۱۱ھ ” ”

(۲)۔ حن بصری ۳۱۷ھ ” ”

(۱)۔ انس بن مالک ۲۹۱ھ ” ”

اس سلسلے میں تغیر ہوتا گیا اور یہ ایک حالت پر قائم نہیں رہا۔ اس کے بعد اس سے امام علی اور داؤد طائی وغیرہ منسوب کیے گئے۔

علم صحیح کے ظاہری نقطہ نظر سے اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ سند طریقت میں صوفیاء حدیث کے مناسب سلسلہ سند بیان کرنے پر مجبور ہو گئے۔ البتہ ان کے شیوخ کی ایک دوسرے سے ملاقات غیر مشکوک ہے۔ صوفیاء نے

اپنی سند کا انحصار لامحالہ خضر پر کیا ہے۔ وہ ایک ایسے ولی ہیں جنہوں نے
حیات ابدی حاصل کر لی ہے اور ہر ایک سو میں برس کے بعد اُن کو شباب مجدد
آتا ہے۔ وہ روئے زمین کے اطراف و اکناف میں دوا و آگشت لگاتے رہتے ہیں
اور مخلوق کی حاجت کے لحاظ سے خدائے تعالیٰ جہاں اُن کو جانے کا حکم دیتا ہے
اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ سمنانی نے اُن کے مکمل نام کی صراحت کی ہے۔ اُن کا اہم گرامی
ابوالعباس بلیان بن قلیان بن فالج الخضر ہے جو انبیاء کے اقتقاد کے مطابق روئے زمین
پر ابدال پائے جاتے ہیں جو اُس کے باطنی یا روحانی ستون ہیں، اگر اُن کا وجود نہ ہو تو
تمام دنیا میں مادیت پھیل جائے اور وہ تباہ ہو جائے۔ ان میں سے چالیس ابدال ہیں
اُن کے ساتھ تین سونقیب، ستر عجیب اور سات اہن ہیں۔ ان میں سے ابراہ
ادنا و اخیار بھی ہیں۔ اور چار عمائد ہیں۔ انھی میں سے انفیہ بھی ہیں اور ان سب
کے مافوق قطب الثوث ہیں جن کے دائیں اور بائیں جانب دو امام ہیں۔
مغربی نے روایت کی ہے کہ ان میں سے رئیس اپنے محکوم کو جانتے ہیں
لیکن مکس ممنوع ہے۔

جو امر یہاں قابل غور ہے یہ ہے کہ تصوف اسلامی اسلام سے علیحدہ کوئی
نظام نہیں اور نہ وہ نصرانیت یا بودیت (بدھ مت) سے ماخوذ ہے۔ بلکہ
اصول تصوف قرآن، حدیث، عقیدہ اسلامیہ اور شعائر دین میں فی نفسہ موجود ہیں۔
یہ تو ہم مانتے ہیں کہ تصوف کے نظامات جن کی بنیاد و ہدف نفس کشی پر ہے دوسرے
ادیان میں بھی موجود ہیں، لیکن تصوف اسلامی خالص اسلامی نظام ہے جیسا کہ
ہم نے اوپر توضیح کی ہے اور ”لادھبائتہ فی الاسلام“ صحیح حدیث نہیں ہے۔
اور ائمائے حدیث میں کوئی بھی اس کے اسناد کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

اسی طرح آنحضرت صلعم اور صحابہ نے بعثت سے قبل اور اس کے بعد
عیش و عشرت اور آرام طلبی کی زندگی بسر نہیں کی بلکہ ان کا زمانہ حیات سختی
نفس کشی اور تحمل کا ایک مرقع تھا۔ یہ ہیں حقیقی واقعات لیکن واقعہ کی دوست

ابن سعد نے طبقات میں اس کے خلاف بیان کیا ہے۔ کیونکہ واقدی ابن سعد اور
 اوخر قرن ثانی کے دیگر مثل حمائے ضعیف اور بے سند حدیثوں میں ایسے اقوال تلاش
 کیا کرتے تھے جن سے اس آرام طلبی اور تعیش کی زندگی کی تائید ہو جو اس زمانے
 کے بادشاہ اور امرا کا نصب العین تھی۔

چونکہ تصوف کی بنیاد زہد و جفاکشی پر ہے اس لیے بعض متصوفین نے اس میں
 اس قدر غلو کیا کہ تمام خواہشات کو یکجہت ترک کر دیا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں بلکہ
 حقیقت یہی ہے کہ تصوف کی تخم ریزی آنحضرت صلعم اور صحابہ کے زمانے ہی میں
 ہو گئی تھی۔

اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ کلمہ صوفی صوف سے منسوب ہے
 اور یہ وہ نظریہ ہے جس کا ابن خلدون قائل ہے اور جو کسی قدر قرین صحت بھی ہے۔
 کیونکہ بعض متصوفین صوف پہننے کے عادی تھے اور ایک عرصے تک انھوں نے صوف
 کے لباس کو اپنے لیے ایک امتیازی علامت قرار دی تھی۔ یہاں تک کہ سفیان ثوری
 (جو ان کے ائمہ سے ہیں) ارشیم کے اوپر صوف پہنا کرتے تھے۔ چنانچہ لوگوں نے اس پر
 اعتراض بھی کیا۔ اصل مقصود سفید صوف تھا۔ اس کے بعد صوفیاء نے سیدنا مسیح یا ان کے
 حواریوں یا رہبان نصاریٰ کی تقلید کے الزام کے خوف سے اس لباس کو بالکل
 ترک کر دیا۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مخلصان صوفیہ کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا مندرجہ ذیل
 حضرات بھی صوفیہ میں اکابر اولیا گزرے ہیں مثلاً مالک بن دینار۔ بونانی۔ سہمتیانی۔
 دہیب بن الورد بن اسباط مسلم الخواص۔ البساطی۔ التستری۔

حکیم الہی محی الدین ابن عربی کے حالات

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد اللہ شیخ محی الدین ابو بکر طائی حاتمی اندلسی
 جو ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں رمضان سنہ ۵۶۱ھ میں بمقام مرتبہ اندلس میں تولد ہوئے

اُن کے بچپن کے حالات پر وہ غیب میں ہیں، صرف اس قدر بتا جلتا ہے کہ جب انھوں نے نشوونما پائی تو پہلے اپنے وطن ہی میں تحصیل علم کی اور ابتدائی علوم کی تکمیل ابن بشکوال سے کی۔ پھر مصر دمشق کے اور بغداد کی سیاحت کی اس کے بعد علم اور کمال انسانوں کی طلب اور سیاحت کے شوق میں روم کے شہروں میں اقامت گزیر رہے۔

جب یہ روم کے شہروں میں آتھے تو اس ملک کے حاکم نے ان کی شہرت سنی اور ان کے پاس گیا۔ جب اس کی نظر ان پر پڑی تو اپنے ساتھی سے کہہ اٹھا کہ ”اس شخص کو دیکھنے سے تو بڑے سے بڑا آدمی بھی گھبرا جائے گا۔“

محمی الدین سے حاکم کے اس قول کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے کہا کہ ”جب وہ کہے میں تھے تو ایک شیخ صالح کی انھوں نے اخلاص کے ساتھ خدمت کی تھی اور انھوں نے یہ دعا دی تھی کہ ”خدا کی مخلوق میں جو سب سے برتر ہو وہ تیرا مطیع ہو جائے۔“ اسی کے آثار تھے جو شاہ روم نے مشاہدہ کیے۔

جب شاہ مذکور کے دل میں شیخ کی محبت لگا گئی ہو گئی تو اس نے ان کو ایک مکان نذر دینے کا حکم دیا جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی۔ روایت کی گئی ہے کہ ایک دن کو کھانا ان کے ہاں آیا اور کچھ بخشش طلب کی تو محی الدین نے فرمایا میرے پاس سوائے اس مکان کے کچھ نہیں پس یہ لے لو یہ کہہ کر مکان سے روانہ ہو گئے۔

ابن مسدی نے اُن کے حالات میں لکھا ہے کہ ابن عربی عبادت میں ظاہری مذہب رکھتے تھے اور اعتقادات میں باطنی النظر تھے۔ انھوں نے حج کیا لیکن اپنے شہر کی طرف نہیں لوٹے۔ انھوں نے ابن بشکوال اور بڑے شہروں کے مختلف علماء سے جن سے ان کی ملاقات ہوئی تحصیل علم کی۔ ان میں سے ایک سلفی ہیں۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے شیخ کو حدیث کی اجازت دی ہے چنانچہ وہ انھی سے روایت کرتے ہیں۔“

بلاشبہ شیخ اکبر نے علم تصوف میں امتیاز حاصل کیا۔ اس کا بین ثبوت اُن کی عالمی شہرت اور کثرت تصانیف ہیں۔ وہ ایک مقام سے دوسرے مقام کو علمائے حقیقت اور اہل تقویٰ کی ملاقات کو جایا کرتے تھے۔

شیخ شمس الدین محی الدین کی تالیفات کے متعلق لکھتے ہیں ”شیخ کے کلام میں

وسعت پائی جاتی ہے۔ ذکاوت قلبی، قوت حافظہ اور تصوف پر تحقیقی نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں۔ عرفان میں ان کے تالیفات بشمار ہیں: "سبس الدین کہتے ہیں" اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ شاید یہ غلو انھوں نے سکریا غیبت کی حالت میں کیا ہے۔

شیخ قطب الدین الیونینی نے ان کی کتاب "مرآۃ" پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ محی الدین کہا کرتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کو جانتا ہوں اور کہیائے بھی واقف ہوں۔

علامہ محمد بن شاکر بن احمد الکلبی نے محی الدین کے متعلق لکھا ہے کہ "جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے، اور مشکل حصے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں نہ ہم کو ان کی اتباع لازمی ہے نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے۔" محی الدین ابن عربی نے اٹھائیس ریح الثانی ۳۳۷ میں ۷۸ برس کی عمر میں وفات پائی۔

ان کی وفات قاضی محی الدین بن الزکی کے مکان میں ہوئی۔ جمال ابن عبد الحاق اور قاضی موصوف نے ان کو غسل دیا۔ اور عماد الدین بن سخاس پانی دے رہے تھے۔ اس کے بعد ان کو قاسیون لے گئے جہاں وہ مدفون بنی الزکی میں سپرد خاک کیے گئے۔

اس وقت ان کی قبر شام میں بمقام صالحیہ ایک مسجد میں واقع ہے جو انھی کے نام سے مشہور ہے، اور اس کے قریب امیر عبدالقادر الجزائری کی قبر ہے۔ شیخ جمال الدین بن الزملکانی نے لکھا ہے شیخ محی الدین بن العربی معارف اہلیہ میں بحر ذخار ہیں اور اپنے بعض تالیفات میں صدیقین کے مقام کی فضیلت بتلا کر ان کے بعض کلام کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ محی الدین اور ان کے ہم پلہ اہل طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ یہ لوگ ان مقامات کی حقائق سے بہت زیادہ واقف تھے۔ اور ان امور میں ذخیل ہونے کی وجہ سے کمال بصیرت رکھتے تھے اور ذوق کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے، اور جو شخص کسی شے کے متعلق از روئے ذوق خبر دے وہ یقینی امور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔

میں تم غیر ہی سے دریافت کرو: ”مندرجہ ذیل اشعار صوفیانہ نظم میں ان کے اسلوب کو ملاحظہ کرتے ہیں:-

نفسی الفدا، البیض خرد عرب ابن علی عند لثم المرکن والنجار
ما استدلل اذا ماتمت خلفهم الابریحهم من طیب الاثر
عازلت من غری فی فہن واحدا حسا، لیس لها اخت من البشر
ان اسفرت عن حیلها ارتک شئ مثل الغزالۃ افشراقا بلا غیر
للشمس غرتھا، للیل طہر تھا شمس ولیل معاً من احسن الصور

ربیع الاول ۱۲۳۵ء میں جب امام ابو عبد اللہ محمد بن العربی، کامل چالیس برس کے سن میں فریضہ حج ادا فرما رہے تھے تو اس وقت اپنے بھائی اور دوست محمد ابن عبد العزیز ابوبکر القریشی ہمدی، کو جو اس سال تونس میں مقیم تھے، ایک خط لکھا جس میں ان کو اپنے رفیق عبد اللہ بدرہ شیشی کا (جو اس سال ان کے ساتھ حج میں تھے) اسلام پہنچایا جیسا کہ ان کا سلام ابو عبد اللہ ابن المسربط ابو متیق، الحاج معانی، ابو محمد حافظ، عبد الجبار عبد العزیز بابلی اور عبد اللہ قطان کو پہنچایا تھا۔ اس کے ساتھ ان کو محمد تائب کے مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ کی راہ میں گئے سے ایک منزل پر، مرو اور عخان کے درمیان، مرنے کی خبر لکھی۔ شیخ کا بیان ہے کہ اس

۱۔ میری جان قربان ان گوری گوری شرمیلی عرب لڑکیوں پر جنہوں نے رکن یمانی اور حجر اسود کے بوسے کے وقت میرے ساتھ ٹھٹھول کیا۔

۲۔ جب میں ان کے پیچھے حیران و سرگردان پیچھرتا ہوں تو مجھے ان کا پتا ان کی خوشبوؤں سے چلتا ہے۔

۳۔ میں نے ان میں سے ایک کے ساتھ جو ایسی عین تھی کہ میں کا کوئی نظیر نہ تھا جنت سے طیف نگار کی۔
۴۔ اگر وہ اپنے چہرے سے نقاب اٹھا کر اس کو ظاہر کر دے تو تو ایسی روشنی دیکھے گا کہ گویا آفتاب بلاتینہ طلوع ہو رہا ہے!

۵۔ اس کی چہین روشن آفتاب ہے اور اس کی زلف سیاہ شب تاریک، کپاہی پیاری صورت ہے جس میں سحر و شب کا اجتماع ہے!

خطا کے لکھنے کے بعد ایک ہفتے تک اس کو بے کراںھوں نے طواف کیا اور اس کو
بھرا سود، ملتمز اور ستیج سے مس کیا اور تبرکات دین بیت اللہ شریف اور دیگر
مقدس مقامات میں داخل کیا۔

اس رسالے میں صرف اظہار شوق اور دوست کی وفات کی خبر نہیں دی گئی تھی بلکہ
یہ اہم مسائل میں سے دو خاص مسئلوں پر بھی مشتمل تھا جنھوں نے اس صوفی عالم کی
زندگی میں ایک نئی رونق پیدا کر دی تھی۔ اس رسالے کا نام رسالہ روح القدس ہے
اور اس کے دو حصے ہیں:۔ حصہ اول میں محی الدین اور ان کے انفس کے درمیان
مناجات ہے اور یہ اعتراضات تہدید اور تہذیب کے مشابہ ہے۔ دوسرا حصہ ان
بزرگوں اور مشائخین کے اسرار پر مشتمل ہے جن سے انھوں نے ملاقات کی اور استفادہ
کیا اور جن کی صحبت میں ایک زمانہ گزارا۔ فرماتے ہیں کہ ہم نے ایسے الہی شائع
انھوں کی طریقت اور عورتوں سے ملاقات کی کہ اگر ہم ان کے حالات لکھیں جیسے کہ
ان کے پیشروں کے حالات قلمبند کیے ہیں تو تم کو معلوم ہو گا کہ افعال و اعمال
سعی و کوشش اور صحت قصد کے اعتبار سے ان کی حالت بعینہ وہی ہے جو ان کے
مقتدین کی تھی۔ اے دوست آ کہ ہم ان کی جدائی کا ماتم کریں اور گزرے ہوئے
بھائیوں کا انوس کریں۔“

ابن عربی کے شیوخ طریقت

سب سے پہلے ابو جعفر عربی ہیں۔ یہ اس وقت اشبیلیہ پہنچے جبکہ محی الدین
نے پہلے پہل طریقت میں قدم رکھا تھا۔ دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یحیٰی الکوفی البغسی ہیں
جو ابو مدین کے اصحاب سے ہیں۔ ان کا قول ہے ”اگر شیخ چاہے تو ایک لحظے میں مریکا
با تھیکہ کر اسفل اسافلین سے اعلیٰ علین کو پہنچا سکتا ہے“ تیسرے صالح عدوی۔ چوتھے
ابو عبد اللہ محمد مہر قی، اور پانچویں ابو یحییٰ ہباجی ہیں۔ چھٹے ابو الحجاج یوسف سہروردی
(اشبیلیہ کے مشرق میں دو فرنگ پر ایک قریہ ہے جس سے یہ منسوب ہیں)

شیخ روایت کرتے ہیں کہ شیخ یوسف کو روحانی طب میں خاص مہارت تھی۔ انھوں نے ۲۹۴
 ان کے پاس ایک شخص کو دیکھا جس کی آنکھوں میں شدید درد تھا اور وہ درد زہریلی
 عورت کی طرح چلا رہا تھا، اس کو دیکھ کر شیخ کا چہرہ زرد ہو گیا اور اپنے دست مبارک
 کو اٹھا کر اس کی آنکھوں پر رکھا اسی وقت اس کے درد میں سکون ہو گیا اور وہ
 کچھ زمانے تک مردے کی طرح پڑا رہا اس کے بعد اٹھا اور لوگوں کے ساتھ
 چلنے لگا اور اس کو کسی قسم کی تکلیف باقی نہیں رہی تھی۔ شیخ ابن عربی نے ایک
 عجیب قصہ بیان کیا ہے کہ شیخ یوسف سبر علی کے ہاں ایک سیاہ بلی بھی جو عامۃ الناس
 سے سخت نفرت کرتی تھی البتہ اولیاء اللہ سے اس کو انس تھا اور ان کو شناخت
 کر لیا کرتی تھی۔

ساتویں ابو عبد اللہ محمد بن قسوم ہیں۔ کلاہ سازی پر ان کی گزراوقات تھی
 اور کبھی خدائے تعالیٰ بغیر محنت اور کوشش کے بھی رزق عطا فرماتا تھا۔

آٹھویں ابو عمران موسیٰ ابن عمران مازکی ہیں جو اپنے مکان میں ساٹھ برس
 تک جس دم کرتے رہے اور محبت کی کا طریقہ اختیار کیا تھا کسی سے کوئی شے قبول
 نہیں کرتے اور نہ اپنے نہ غیر کے لیے کوئی حاجت طلب کرتے۔

نویں اور دسویں دو دوست ابو عبد اللہ محمد خیاط اور ابو العباس احمد ایبہی ہیں
 ان میں سے پہلے اپنی والدہ کی بہت خدمت کرتے تھے یہاں تک کہ وہ وفات پائیں۔
 دوسرے پردے کے پیچھے سے بات کیا کرتے تھے۔

گیارہویں ابو عبد اللہ محمد بن جمہور ہیں، انھیں شعر سے نفرت تھی۔ مدۃ العمر
 کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا، اور جب کبھی دف کی آواز سنتے تو کانوں میں انگلی رکھ لیتے۔
 بارہویں ابو علی شکار ہیں۔ یہ ایک قسم کی دباغت کا کام کرتے تھے۔

تیرہویں ابو محمد عبد اللہ بن محمد ابن العربی الطائی، خود شیخ اکبر کے
 چچا ہیں۔

چودھویں ابو محمد بن عبد اللہ بن اساد مروزی ہیں جو ابو مدین کے خدام
 سے تھے۔

پندرہویں ابو محمد عبد اللہ قطان ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بارے میں کسی

حکومت کی پروا نہیں کرتے تھے۔ سلاطین کے خلاف شریعت افعال پر گرفت کرنے کی وجہ سے کئی مرتبہ متوجہ قتل قرار دیے گئے۔ سلطان نے ان سے مجلس میں تشریف رکھنے کی درخواست کی، آپ نے جواب دیا کہ میں تمہاری مجلس مغضوب سے وہ مکان جس میں تم رہتے ہو اس پر تم نے بغیر استحقاق کے قبضہ کر لیا ہے۔ اگر میں مجبور نہ ہوتا تو جب تک تمہارے اور میرے درمیان خدا ہے ہرگز یہاں قدم نہ رکھتا۔ مختصر یہ کہ یہ شیخ بغیر کسی خوف کے حق بات کہنے میں ایک گونہ سخت تھے۔

سولہویں ابو عبد اللہ محمد بن اشرف الرندی ہیں۔ آپ ابدال سے تھے۔ تیس برس تک آبادی کی صورت نہیں دیکھی۔

سترھویں موسیٰ ابو عمران سید رانی ہیں۔ آپ بھی ابدال سے تھے۔ آپ کے عجیب و غریب واقعات ہیں۔

شیخ کی مشہور تالیفات

۲۹۵

ان کی فہرست تالیفات میں دو سو کتابوں کا ذکر ہے جن میں سے بروکلن نے عربی کتب کی فہرست میں ایک سو چھپن کی (مع ان کے مقامات کے) صراحت کی ہے۔ ان میں سے اکثر تصوف میں ہیں اور بعض جعفر اور اسرار حروف پر ہیں۔

(۱)۔ الفتوحات المکیۃ فی معرفۃ الاسرار الملکیۃ۔

(۲)۔ التذبیرات الالہیۃ۔

(۳)۔ التنزیلات الموصلیۃ۔

(۴)۔ فصوص الحکم فی خصوص الکلم۔ اس کی شرح ابن سبیدکین نے لکھی ہے جس کا نام "نقش الفصوص" ہے۔

(۵)۔ الاسرار الی المقام الاسری (نثر و منظوم)۔

(۶)۔ شرح خلع النعلین۔

(۷)۔ الاجابة المسکنة من سوالات الحکم الرندی۔

- (۸) تاج الرسائل ونباح الوسائل - یہ تاج التراجم کے علاوہ ہے۔
 (۹) - کتاب العظمتہ -
 (۱۰) - کتاب البسۃ -
 (۱۱) - التعلیلات -
 (۱۲) - مفاہیح الغیب -
 (۱۳) - کتاب الحق -
 (۱۴) - مراتب علوم الوہیب -
 (۱۵) - الاعلام باشارات اہل الالہام -
 (۱۶) - العبادۃ المخلوۃ -
 (۱۷) - المدخل الی معرفۃ الاسرار وکنہ مالا بدمنہ و انقیاد -
 (۱۸) - حلیۃ الابدال -
 (۱۹) - الشرط فی ما یلزم اہل طریق اللہ تعالیٰ من الشرط -
 (۲۰) - المقنع فی ایضاح السہل الممتنع -
 (۲۱) - غنقاہ مغرب و ختم الاولیاء و شمس المغرب -
 (۲۲) - مشکوٰۃ الانوار نیما روی عن اللہ عزوجل من الاخیار -
 (۲۳) - شرح الافاظ اللتی اصطلحت علیہا الصوفیہ -
 (۲۴) - محاضرات الابرار و مسامرات الاخیار (پانچ جلد) -
 (۲۵) - دیوان محی الدین - یہ آپ کے تمام قصائد کا مجموعہ ہے۔ سوائے ان اشعار کے جو آپ کی دوسری کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔

فتوحات مکیہ کا ملخص

کتاب فتوحات مکیہ ”جس کو خدائے تعالیٰ نے شیخ امام عسکری راسخ کامل خاتم الاولیاء الوارثین برنخ البرازخ محی الحق والدین پر مشکشف کیا ہے۔“

چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے جن میں تین ہزار سے زیادہ صفحے ہیں۔ اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس کی کسی ایک فصل یا جملہ فصول کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ درحقیقت یہ ان علوم حقائق، تصوف اور احکام شریعت میں ایک بحر ذخار ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کتاب کی تالیف الہام سے ہوئی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم بعض ان خیالات کی تفسیر کر سکیں جو اس کتاب میں نثر اور شعر کی صورت میں ظاہر کیے گئے ہیں اور جن کی درجہ سے جمہور مسلمین میں کئی گروہ بن گئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مولف (یعنی شیخ) نے غلو کیا ہے، ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ شیخ نے اپنے مافی الضمیر کو رموز اور کنایات میں ظاہر کیا ہے جن کو اہل بصیرت فی الفور سمجھ جاتے ہیں۔ ابتداءً کتاب میں دو مشہور ابیات ہیں جن کو فریق اول اپنے خیال کی تائید میں بطور حجتہ پیش کرتے ہیں:-

الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ يَا لَيْتَ شَعْرِي مِنْ الْمَكْلَفِ

اَنْ فَلَكَ عَبْدٌ فَذَاكَ مَيْتٌ اَوْ فَلَكَ رَبٌّ اِنِّي يَكْلَفُ

اس کتاب کی اہم فصلوں میں ایک فصل ”علم حق، علم احوال اور علم اسرار پر مشتمل ہے“ اور دوسری فصلوں میں اہل اختصاص کے اعتقاد اور معرفت روح سے بحث کی گئی ہے۔

اپنی کتاب کی ابتداء میں شیخ اقرار کرتے ہیں کہ اس کتاب کی تالیف سے قبل ایک ذمی مرتبت انسان نے اس کی تدوین کی فرمائش کی تھی اس کے بعد فرمائے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں وہ اسرار ظاہر کیے ہیں اور ایسے امور بیان کیے ہیں جن کی توضیح کے لیے کافی وقت نہیں، نیز اکثر لوگ ان کے سمجھنے سے قاصر ہیں پس میں نے ان کے اصول اساسی پر اکتفا کیا، اس خوف سے کہ کہیں

۱۔ رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق ہے۔

۲۔ کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے۔

۳۔ اگر عبد مکلف قرار دیا جائے تو وہ تو مردہ ہے۔

۴۔ اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔

وضیع اشیٰ علی غیر محلہ کا مصداق نہ ہو جائے۔
 ہم نے اس امام کی طرح کسی صوفی میں شعر اور شرک کا ل استعداد نہیں دیکھی
 مثال کے طور پر ان کا قصیدہ ہمزہ پیش کرتے ہیں جس کا مطلع یہ ہے :-
 لما انتھی للکعبۃ الحناء * جسعی وحصل رقبۃ الفناء
 اور ان اشعار پر انتقام ہوتا ہے :-

۲۹۷

فاشکر مہی عبد العزیز الہنا * وتشکون ایضاً بالاعذار
 شرعاً فان اللہ قلل اشکنا * ولوالدیك وانت عین قضا
 ان فصول کے حاشیہ پر جو اسماء و رموز پر مشتمل ہیں دوسرے فصول بھی ہیں
 جن میں واضح طور پر احکام شرع مثلاً وضو اور اس کے احکام، اسرار طہارت،
 افعال صلیۃ سے اس قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے کہ اس فن کی دوسری کتابوں
 میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔

دوسری جلد میں اولیاء کے مراتب، اہل مجالس کے مقام ان کے اقوال اور
 پوشیدہ گفتگو نیز رسولوں کے اپنے رب سے فیضیاب ہونے اور انبیاء کے مقابل
 میں ان کے مدارج اور اولیاء کے مقابل میں انبیاء کے مراتب کی تصریح کی ہے۔
 اس فصل میں تشریحی نبوت اور نبوت مطلقہ میں فرق واضح کیا ہے۔ اولیاء میں
 سے اگر وہ تشریحی نبی ہوں تو وہ دوسرے درجے سے متعلق ہیں اگر صرف لغوی نبوت
 حامل ہو تو دوسرے مرتبے میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اور اولیاء وہ برگزیدہ افراد ہیں
 جن کی حمایت خدائے تعالیٰ مقام مجاہدہ میں چار دشمنوں کے مقابل میں کرتا ہے۔
 خواہشات، نفس، دنیا اور شیطان ان چاروں کا جاننا محاسبی کے نزدیک معرفت کا

۱۔ جب میراجم اس کعبہ برتر تک پہنچا اور امانہ کا مرتبہ حاصل کیا۔

۲۔ پس اسے عبد العزیز تم میرے ساتھ خدائے تعالیٰ کا شکر کرو اور تمہیں پاس ہے کہ ابراہیمؑ کا
 بھی شکر کرو اور کریں۔

۳۔ شریعت سے یہ فردی ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہمارا اور والدین کا شکر کرو اور کہو
 اولیٰ میں تضاد الہی ہے۔

اصل الاصول ہے۔

رسولوں میں بعض تو وہ ہیں جو چند امور میں خصوصیت رکھتے ہیں (جو امت کے کسی فرد میں نہیں پائی جاتی) اور بعض ایسے ہیں جن میں کوئی ایسی خاص بات نہیں پائی جاتی جو ان کی امت میں نہ ہو۔ اسی طرح بعض اولیاء انبیاء کے مرتبے ہیں یہی ایسے علم الہی کے ساتھ مخصوص ہیں جو صرف نبی کو حاصل ہوتا ہے اور ان امور کے لحاظ سے جن کی خدا کی جانب سے ان کو خبر دی گئی ہے وہ ملائکہ کے مماثل ہیں۔ اس لیے تشریحی نبی کے متعلق خدائے تعالیٰ نے فرمایا "ما لم یقطب خبر" یعنی اے موسیٰ باوجود کلیم اللہ ہونے کے تم اس سے نا آشنا ہو، پس کشتی کا توڑنا اور لڑکے کا قتل کرنا حکم الہی کے تحت تھا، اسی طرح دیوار کا بنانا اور خوش اخلاقی سے پیش آنا، اور جبریلؑ اور دیگر فرشتوں کے ذریعے شہروں کا دھنسانا حکم الہی کے مطابق تھا۔ اس طرح بشر کے بعض افراد مہینین ملائکہ کا مرتبہ رکھتے ہیں اور ان میں کے انبیاء کا وہی مرتبہ ہے جو مرسلین کا انبیاء میں ہوتا ہے۔

مولف نے جب نبوت اور اس کے اسرار و احکام کی تفصیل کر دی تو اس کے بعد اس نے سکروتوبہ، مجاہدہ، خلوة، تقویٰ، خوف ورجا کے مقامات، شہوت و ارادے کے فرق دنیا اور جنت کے خواہشات، شہوت و لذت میں امتیاز، شہوت و قناعت، توکل، یقین کے مقامات۔ نیز ذکر و فکر کے مقامات اور ان کے اسرار کو واضح کیا ہے، اس کے بعد خدائے تعالیٰ کے ظاہری و باطنی اسماء اور حام اسماء کی تشریح کی ہے، ساتھ ساتھ متواتر دلائل سے حضور طلب اور مقام محمدی سے حوض کوثر کے مرتبے اور اس کے اسرار، نیز مقام موسوی سے زیارت امویٰ کے مرتبے اور اس کے اسرار سے بحث کی ہے۔

تیسری جلد میں مصنف نے مقام موسوی اور محمدی کی توضیح کی ہے اور اس امام کے مرتبے کی صراحت کی ہے جو قطب کے بائیں جانب جوتے ہیں اور یہ مرتبہ صوفیاء کے ایک امام ابو بدین کو حاصل ہے جو آمدلس میں بمقام نجف آبادت گزین تھے۔ یہ ان افراد میں ہیں جن سے شیخ اکبر کو ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا۔

مہدی منتظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے

اس کے بعد مہدی منتظر اور اُن کے وزیر کے نزول کی معرفت کے متعلق بحث کی ہے چنانچہ (جلد ۳ صفحہ ۳۶۴) میں فرماتے ہیں:-

واضح ہو کہ خدائے تعالیٰ کے ایک خلیفہ ہیں جن کا خروج اس وقت ہوگا جبکہ روئے زمین پر ہر طرف ظلم و ستم کا وعدہ دورہ ہو جائے گا۔ اس زمانے میں مہدی عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اگر دنیا کا صرف ایک دن بھی باقی رہے، تب بھی مہدی کا ظہور لازمی ہے اس صورت میں خدائے تعالیٰ اس دن کو طویل کر دے گا۔ یہ خلیفہ عترت رسول سے ہوں گے اور رسول اللہ کے اسم گرامی سے موسوم ہوں گے۔ لوگوں سے رکن اہل مقام کے درمیان بیعت لیں گے۔ آپ کی جبین وسیع اور ناک بلند و خمیدہ ہوگی، آپ کی ملاقات کسی وجہ سے اہل کوفہ سب سے زیادہ نیک بخت ہو جائیں گے۔ آپ مساوی طور پر مال تقسیم فرمائیں گے، رعیت میں عدل قائم فرمائیں گے، مقدمات کے فیصلے فرمائیں گے، مغرب کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ نرے جاہل، بخیل، نرذل شخص ہیں اور صبح کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ بہت بڑے عالم، سخی اور شجاع ہیں۔ تختندی آپ کے قدموں کے ساتھ ہوگی۔ آپ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہیں گے۔ خدائے تعالیٰ آپ کو قدرت عطا فرمائے گا کہ ایک رات میں ستر ہزار اولاد اسحق کے مقابل میں تکبیر کے ذریعے شہر روم فتح کر لیں گے، یہ جنگ عظیم ان کے لیے عکا کے میدان میں خدا کی طرف سے دسترخوانِ نعمت ہوگا۔ ظلم اور اہل ظلم کا تلخ قمع کر دیں گے۔ مذاہب کے اختلاف کو روئے زمین سے اٹھا دیں گے۔ خاص لوگوں سے زیادہ عامۃ الناس آپ سے خوش رہیں گے۔ عارف باشندہ لوگ جو شہود اور کشف کے لحاظ سے اہل حقائق کہلاتے ہیں آپ سے بیعت کریں گے۔ اکثر باخدا لوگ آپ کے ہمراہ ہوں گے جو آپ کی تعلیم کی اشاعت کریں گے اور آپ کی مدد کرتے رہیں گے، یہ آپ کے وزیر اور ہوں گے۔ آپ کے زمانے میں حضرت میاں بن میر کا

دشمن کے مشرقتی منارہ بیضا پر زرد لباس میں نرول ہو گا۔ حضرت عیسیٰ اس وقت دو فرشتوں پر ٹیکا دیے ہوئے ہوں گے۔ آپ کے سر سے موتیوں کی طسوج پائی برسیکا اور ایسا گرگجا گویا کسی غسل خانے سے نکل رہا ہے۔ خدائے تعالیٰ ہمدی کو ظاہر مظہر حالت میں اپنے پاس بلا لیگا۔ آپ کے زمانے میں دشمن کے غوطاں درخت کے پاس ”سفیانی“ قتل کر دیا جائے گا اور اپنے لشکر سمیت مکے اور مدینہ کے درمیان زمین میں دھنس جائے گا۔“

اس کے بعد موقت نے عرش، ہوا، ملک، برزخ کے متعلق بحث کی ہے نیز ہمت بہیمی کی شناخت تہلائی ہے۔

اس نفیس کتاب کے چوتھے اور آخری جزو میں مردوں کے حالات کا ذکر شروع کیا ہے جن کی رویت کی زندے کے لیے کوئی سبیل نہیں)۔ اس جزو کا اکثر حصہ احادیث قدسی یا الہامی (جو خدائے تعالیٰ سے منسوب ہیں) کی تفسیر پر مشتمل ہے جیسے:-

(۱)۔ ”من دعانی فقد اادی حق عبودیتہ ومن النصف نفسه نقد انصفی“
 جس نے مجھ سے دعا کی اس نے میری عبودیت کا حق ادا کر دیا جس نے اپنے نفس کے ساتھ انصاف کیا گویا اس نے میرے ساتھ انصاف کیا)۔
 (۲)۔ ”جس نے مجھ سے سوال کیا وہ میری قضا سے خارج نہیں ہوا اور جس نے سوال نہیں کیا وہ بھی میری قضا سے خارج نہیں ہوا۔“
 (۳)۔ ”میرے اسماء تیرے لیے حجاب ہیں اگر انھیں اٹھا دے تو میرا اصل حاصل ہو جائے گا۔“

(۴)۔ ”میں چاہتا ہوں کہ تو میرے ساتھ رہے، لیکن تو چاہتا ہے کہ اپنے اہل کی طرف رجوع کرے۔“

دلی اللہ بید محمد عبدالسلام رضی اللہ عنہ نے (جنہوں نے حال ہی میں انتقال فرمایا ہے) اس حدیث کی عجیب و غریب تفسیر کی ہے۔

چوتھا حصہ پچھلے تین حصوں کی طرح حکمت الہیہ اور فلسفہ شریعہ میں ایک بحر ذخار ہے جس میں اسباب نتائج، باطنی اسرار اور کائنات، خلافت، شریعت،

یعنی اہل اہام و ولایت اور قطبیت کے متعلق اعلیٰ رموز بیان کیے ہیں۔
 ہر عالم یا متصوف یا ادیب کے لیے اس کتاب کا مطالعہ (جو تمام زبانوں میں
 اس موضوع پر الگ نظیر نہیں رکھتی) ناگزیر ہے۔
 شیخ بزرگ کی قبر کا سلطان سلیم اول عثمانی نے شام میں پتہ چلایا ہے
 کہتے ہیں کہ شیخ نے اپنی قبر کی رہنمائی اور اس کی تاریخ کے انکشاف کا رمز ذکر کیا ہے
 چنانچہ آپ نے فرمایا ہے جب سین شین میں داخل ہو محی الدین کی قبر کا انکشاف
 ہو گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سلطان سلیم بلاد شام میں داخل ہو جائے تو اس
 حکیم کی قبر کا انکشاف ہو جائے گا۔

محی الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے نفس کے درمیان مناجات

۳۰۰

محی الدین نے فرمایا ”میں نے خواب میں دیکھا کہ میں جنت میں داخل ہو گیا ہوں
 میں نے آتش و دوزخ، حساب اور قیامت کی کوئی دہشت نہیں دیکھی۔ میں نے اپنے نفس
 میں بہت نبریٰ راحت محسوس کی، جب بیدار ہوا تو میں نے اپنی حالت میں ایک قسم
 کا اشتغال محسوس کیا اور میرے نفس نے اس علم سے جو خدا نے اس کو عطا کیا تھا بہتر
 حالت کا مطالبہ کیا۔ اگر اس کو حق تعالیٰ کا مقدس تحقیق عقلی حاصل ہوتا جس کی وجہ سے
 وہ لذائذ سے مستغنی ہو جاتا تو وہ جنت کے دخول کا خواہشمند نہ ہوتا۔ پس اس نے
 انسانیت کے حقائق اور اس کے مراتب کی تقسیم کے لحاظ سے مجھ پر محبت قائم کرنے کا
 ارادہ کیا جس کے طرف میں نے التفات نہیں کی اور اس کے اور میرے درمیان
 حسب ذیل مکالمہ ہوا:-

ابن عربی۔ اے نفس میں تجھے اپنے مال پر نہیں چھوڑوں گا جب تک کہ تو
 اپنے حالات کتاب اللہ اور سنت رسول کے مطابق نہ کر لے۔ اگر تیرے حالات

ان کے مطابق ہیں تو تیرے لیے سلامتی ہے، اور اگر نہیں ہیں تو میں تجھ پر مہربانی اور رحم کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ تو تنہا ہی دیر میرے ساتھ اہل صفہ و صحابہ تابعین اور شیخ تابعین کے حالات پر غور کر اگر تو ان کے ہمتا سے پیچھے رہے تو تیرے لیے آگ بہتر ہے؛

نفس - میں از روئے ادب بئی کی حالت سے اپنی حالت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قرآن ایک بحر اعظم ہے البتہ قرآن اور نبوت کے علاوہ مراتب ولایت کی میرے ساتھ تکمیل کرو اور میں اکتھا را بالکلیہ مطیع و منقاد رہوں گا؛

ابن عربی - خیر رہنے دے۔ تیرے مطالبات بہت اعلیٰ و ارفع ہیں سب سے پہلے میں تجھ سے اہل صفہ کے حالات بیان کرتا ہوں؛

نفس - کہو؛

ابن عربی - اہل صفہ کی تعداد شرمی - وہ صرف ایک کپڑے میں گد کرتے تھے اور اسی سے نماز پڑھتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جن کا کپڑا صرف گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے لیے اس سے بھی نیچے تھا۔ بخدا، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور کبھی دو قسم کی غذا میں ان کو میسر نہیں ہوئی۔ اے نفس، میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو ان سے بھی زیادہ فقر کی حالت میں ہے؟

نفس - نہیں؛

ابن عربی - میں ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ خدا سے شرم کرو اور پیچھے ہٹو اور اس قوم کے حالات پر زیادہ غور و خوض نہ کرو جس کا کوئی وصف تجھ میں نہیں پایا جاتا۔

نفس - خیر، دوسروں کے واقعات بیان کرو۔ یہاں میری گنجائش نہیں۔

ابن عربی - عمار بن یاسر رجب وہ دریائے فرات کے کنارے جا رہے تھے (فرمایا) پروردگار مجھے معلوم ہو جائے کہ تیری خوشنودی اسی میں ہے کہ میں گر کر ہلاک ہو جاؤں تو میں اس کے لیے آمادہ ہوں اور اگر مجھے اس کا علم ہو جائے کہ تو میرے اس سمندر میں غرق ہو جانے سے راضی ہے تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں۔ اے نفس، خدا تجھے ہدایت کرے، کیا خالص اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے

تو نے بھی کبھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے؟
 نفس۔ بخدا ہرگز نہیں۔ خیر، دوسروں کے حالات بیان کر دے!
 ابن عربی۔ عمر بن الخطابؓ کے حالات سن۔ جب آپ مسلمان ہوئے تو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عمر اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھو! عمرؓ نے فرمایا اے اس
 خدائے پاک کی قسم جس نے آپ کو مبعوث کیا ہے میں ضرور اس کا اعلان کروں گا جیسا کہ
 میں نے شرک کا اظہار کیا تھا۔ اے نفس! میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو نے
 کبھی اللہ تعالیٰ کے دین کی حمایت میں ایسا مسلک اختیار کیا جس کے خلاف سخت
 دشمن ہوں اور تیرا کوئی مددگار نہ ہو اور تجھ کو اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس
 مقابلے میں تو قتل ہو جائے گا؟

نفس۔ نہیں، خدا کی قسم میں نے ایسے اصول اختیار کیے کہ جن سے میں نے
 دشمنوں کو مطمئن کر دیا اور مجھے اپنے امن و عافیت کا یقین ہو گیا۔

ابن عربی۔ خیر، اس کو رہنے دے۔

نفس۔ اس کے سوائے اور کچھ کہو!

ابن عربی۔ عثمان بن عفانؓ لوگوں کو تو پیر تکلف غذا کھلاتے تھے اور خود مکان
 میں آکر روٹی زیتون کے تیل کے ساتھ تناول فرماتے تھے، کیا تو نے اپنے دوستوں کی
 کبھی ایسی مدارت کی، یعنی ان کے لیے لطیف غذائیں ہیا کیں اور خود نان خشک پر
 اکتفا کیا؟

نفس۔ خدا کی قسم نہیں، بلکہ ان کے ساتھ میں نے ان میں سے کوئی ایک
 طرز عمل اختیار کیا: اگر میرے پاس اس کے سوا کوئی غذا نہیں جو ان کے سامنے
 موجود ہے تو میں نے اس میں ان کو شریک کر لیا، اور اگر میرے پاس کوئی لطیف غذا
 جیسے ملوایا خشک نان ہو تو میں نے اس کو بنفس نفیس کھایا اور ان سے کہا کہ یہ لطیف
 غذا ہے تمہارے لائق نہیں۔ اسی قسم کے عذرات تنگ سے میں اپنے نفس کو مطمئن کرنا
 چاہتا ہوں تاکہ کھاتے وقت اس پر بار نہ گزرے۔ میں اپنے بھائیوں کے متعلق
 کہتا ہوں کہ یہ لوگ مقام تربیت میں ہیں انھیں چاہئے کہ اس قسم کی غذاؤں سے
 احتراز کریں تاکہ ان کے قلوب پر خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ ہو اور میں ایسے

مقام پر فائز ہوں کہ مجھ پر اس غذا کا اثر نہیں ہوتا اس لیے مجھے ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ پس میں نے ان کو اس حالت میں کھایا اور خدائے تعالیٰ کے اس مطالبے سے جو معاشرت میں توازن قائم کرنے کے متعلق ہے غافل رہا اور معاشرت کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ تنگی میں ان کا شریک حال ہو جاؤں (کیونکہ اس کو تاغیر حقائق سے سمجھتا ہوں) بلاشبہ عثمانؓ نے ابدار میں ایسا نہیں کیا بلکہ آپ کا یہ فعل آپ کو اپنے نفس پر حکومت حاصل ہو جانے کے بعد کا ہے۔

ابن عربی۔ اے نفس، خدا تجھے برکت دے، تو نے میرے معاملے میں انصاف کیا۔

نفس۔ حق کی اتباع کرنی ضروری ہے۔ خیر اس کے علاوہ اور کچھ بیان کرو! ابن عربی۔ سیدنا امام علی کرم اللہ وجہہ اس وقت جبکہ رات اپنے پردے چھوڑ دیتی اور تارے ڈھل جاتے تو آپ محراب میں ریش مبارک کو پکڑے ہوئے کھڑے ہوتے اور گریہ وزاری کرتے اور انتہائے خشوع کے ساتھ فرماتے یا ربنا! اس کے بعد دنیا سے مخاطب ہو کر فرماتے اے دنیا تو میرے سوائے کسی اور کو دھوکا دے میں نے تجھ سے تین مرتبہ توبہ کی۔ تیری عمر مختصر ہے، تیری مجلس حقیر ہے اور تیرے خطرات بیشمار ہیں! افسوس! ذرا راہ مختصر، سفر طویل، اور راستہ پر وحشت! اے نفس! کیا تجھ میں کبھی اس امام کی سی حالت پیدا ہوئی؟

نفس۔ خدائے تعالیٰ کی قسم نہیں، یہ ایسی جلیاں ہیں جو کبھی کبھی گوند جاتی ہیں، اور ایسا چاند ہے جو ہر وقت طلوع نہیں ہوتا۔ اگر میرا ارادہ تم سے ان بزرگوں کے حالات معلوم کرنا نہ ہوتا تو میں تمھارے ساتھ اس قسم کی گفتگو چھوڑ کر مناظرے کا پہلو اختیار کرتا۔

ابن عربی۔ ایک اور وہ بزرگ! ہیں جن کے مقام پر ہونے کی تجھ کو متعدد مرتبہ خوشخبری دی گئی ہے، یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ! یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ محی الدین ابن عربی صدیقیت کے مقام پر تھے۔

جب رسول اللہ صلعم کا وصال ہوا اور عمر لوگوں سے گفتگو فرما رہے تھے تو حضرت ابو بکرؓ نے تشہد پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا یا ابا بعد جو محمدؐ کی عبادت کرتا تھا اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ محمدؐ نے وفات پائی اور جو خدا سے برتر کا پرستار ہے وہ جانے لے گا۔

اللہ تعالیٰ جی لایوت ہے۔ اس کے بعد اس آیت کی تلاوت منبر مافیٰ روم
محمد الاسر سول قد خلت من قبلہ السرسل افائن مات او قتل انقلبتم
علی اعقابکم (الآیت) اس سے تمام لوگوں کے قلوب کو سکون ہوا اور حقیقت
یہ ہے کہ ان کا قلب ہمیشہ خدا ہی کے ساتھ مطمئن رہتا تھا! اسے نفس میں تجھے قسم
دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا تو نے اس راز کو دریافت کیا جس کا تو مدعی ہے کہ تجھ پر
حق تعالیٰ کی جانب سے حال اور مقام کے طور پر کھلا ہے جس کی وجہ سے تو ان لوگوں
کی عظمت سے واقف ہو جاتا جن کو حق تعالیٰ نے عظمت عطا فرمائی ہے۔

نفس۔ بخدا انہیں میں فنا و بقا۔ تلاشش و انتعاش۔ اقبال و ادبار۔
وصول و رجوع کی حالتوں میں سرگرداں ہوں اور میں صدیق کے کلام سے یہ خاص
مضمون نہیں سمجھ سکا جب تک کہ تم نے مجھے اس سے آگاہ نہیں کیا۔ مجھے اس مقام
سے بے چلو کیونکہ میری پیٹھ ٹوٹی جا رہی ہے۔

ابن عربی۔ آنحضرت صلعم نے کمال عسرت و تنگدستی کی حالت میں زندگی گزار لی
ایک روز حضرت عمرؓ نے آپ کے پہلوئے مبارک پر تختے کے نشانات دیکھے اور بے قرار
ہو کر کہا: اس وقت کسری و قیصر کی زندگی میرے پیش نظر ہے۔ آپ نے فرمایا: کیا تم
اس پر راضی نہیں کہ انھیں دنیا ملے اور ہمیں آخرت؟ اے نفس تو نے کبھی سلمان فارسی
کے اس قول پر غور کیا جس میں انھوں نے کسری کے خزانے اللہ کی جانب سے مسلمانوں
کے قبضے میں آنے کا ذکر کیا ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا: وہ ذات پاک جس نے تم کو
خزانہ عطا کیے اور فتندی نصیب کی وہی اپنے خزانوں کو آنحضرت کی زندگی میں

۳۰۳

تم سے روک لینے پر قادر ہے۔ آنحضرت صلعم کی صبح ایسی حالت میں ہوتی تھی جسکے
آپ کے ہاں نہ ایک دینار ہوتا نہ ایک مد طعام تو چہرے نبی جس کے بھائی شعم ہی
بتاؤ کہ ایسا کیوں تھا؟ اے نفس ان بزرگوار کے کلام پر غور کر کہ کس طرح انھوں نے
رسول اللہ صلعم کی حالت کی تشریح کی، اور آپ کی تعریف کرنے ہوئے کس طرح
انھوں نے ”لم ذاک“ (ایسا کیوں تھا؟) کے قول سے نبی عیس کی تنبیہ کی ہے۔ اگر
دنیوی نعمتیں اسی قدر دی جاتیں جس قدر کہ خدا کے پاس ان کو رفعت حاصل ہے تو
تمام دنیوی نعمتیں رسول اللہ صلعم کو عطا ہوتیں۔ حالانکہ آپ کی دنیوی زندگی کا یہ

حاکم تھا کہ اپنی نور چشم صاحبزادی کے لیے راحت و فراغت کی زندگی پسند نہیں فرمائی۔ آپ نے باوجود اس کے کہ اپنی صاحبزادی کی گردن میں ڈول کی رستی کے نشانات اور ہاتھوں میں لگی پینے کے ٹھٹھے ملاحظہ فرمائے اور جب آپ کے چہرے میں ایک ظلم آیا تو آپ نے انھیں دنیا پسند نہیں فرمایا تاکہ ان کی مشقت میں کچھ کمی ہو جاتی بلکہ اس کی بجائے آپ نے انھیں تسبیح تحمید و تکبیر عطا کی اور فرمایا کہ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ پس اے نفس، تیری تو کیا حیثیت ہے، نعمائے دنیوی کو حق تعالیٰ نے اپنے نبی کے لیے پسند نہیں فرمایا اور نہ نبی صلعم نے اپنی صاحبزادی اور وہی کے لیے گوارا کیا۔ پس اے نفس، کیا تو قانع ہو گیا، حالانکہ تو ان صالحین میں سے کسی کے نقش قدم پر بھی نہیں چلا، تو کس کی اتباع کر رہا ہے اور کس کے ساتھ رشتہ قائم کر رکھا ہے؟

نفس۔ میں نے اپنے خواہشات کی اتباع کی، پس میں نے شیطان کا ساتھ دیا جو معرفت کا مدعی ہے اور میری طرح بندہ دنیا ہے، اس نے مجھ میں بھی باطل دعوے پیدا کیے اور تقویٰ کے لباس سے مجھ کو عاری کر دیا اور میں جناب باری کی بارگاہ میں توبہ کرتا ہوں اور وفاء، عدل اور میزان کے لیے اس کی جناب میں تضرع کرتا ہوں!

(اور شیخ نے حضرت اویس قرنیؓ اور ان کی عبادت وزہد کے حالات بیان کر کے لہرم بن حیان سے ان کا مقابلہ کرتے ہوئے نفس سے اس طرح مخاطب ہو کر اپنی مناجات ختم کی)۔

ابن عربی۔ پس اے نفس، یہ ہیں اویس قرنیؓ کے کچھ حالات جن سے مجھ کو للہدوفی اللہ محبت ہے۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کے اور دیگر روایات تابعین کے تفصیلی حالات پیش کرتا۔ لیکن تو نے اسی پر اکتفا کیا، پس تو اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کو لازم قرار دے۔

اس کے بعد محی الدین ابن عربیؒ نے فرمایا کہ ”میں از سر نو مسلمان ہوا اور اپنے نفس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: خدا اس کو اسلام پر ثابت قدم رکھے“ اور اپنے نفس سے وہ معاملہ لیے جو نبی صلعم نے مومن عورتوں سے لیے تھے۔

پس اُس نے ان کو خود پر لازم کر لیا کیونکہ ان کی اہمیت اس پر واضح ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان کے پورا کرنے میں کیا کیا فوائد ہیں، اور غلات و رزی میں کیا کیا نقصانات ہیں۔

”اے دوست (عبد العزیز مہدی کو مخاطب کر رہے ہیں) خدا تمہیں نفع رکھے یہ سب وہ مکالمہ جو مجھ میں اور میرے نفس میں کہ و معطلہ میں ہوا۔“

ابن مسکویہ

ابوعلیٰ خازن احمد بن محمد بن یعقوب الملقب مسکویہ نے ۴۲۱ھ میں وفات پائی یہ پہلے مجوسی تھا پھر مسلمان ہوا۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ فارس کے ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے قبائل عرب میں نشوونما پائی اور ابتدائے اسلام میں اعلیٰ مناصب و عہدوں پر فائز رہے۔ انھیں میں سے ابو محمد عبداللہ ابن مقفع تھا جو ۴۲۱ھ میں قتل کیا گیا۔ یہ قوم ذکاوت میں لاثانی اور علوم لغت، حکمت و تاریخ کے جمع کرنے میں کتنا زمانہ تھی۔

مسکویہ بھی ان باعلیٰ مفکرین میں سے تھا جو اقوام میں تازہ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو قدما کے علوم سے کامل واقفیت تھی اور اس نے ان پر متعدد کتابیں تالیف کیں۔

کچھ دن وہ ابن العمید کی صحبت میں رہا اور اس کے کتب خانے میں کام کرتا رہا۔ لیکن مسکویہ اپنی ذکاوت، علمی وسعت اور فلسفہ، منطق، فقہ، ادب و تاریخ میں شمولیت کے باوجود کیمیا کا شکار تھا۔ یہاں کیمیا سے مراد وہ خاص صنعت ہے جس کے ذریعے بعض علمائے عرب سونا بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس شوق میں اس نے اپنی ساری یونانی و عربی خرچ کر دی۔ یہ ایک قسم کا جنون نہیں تو اور کیا ہے؟ جب مال کی طلب میں اس کا سب مال صرف ہو گیا تو اس کو سخت ندامت ہوئی اور اب اس نے بنو کویہ کی خدمت اختیار کر لی۔ اس وقت زمانے نے اس کی

مساعدت کی اور اس کو ایک خاص مرتبہ پر پہنچایا۔ چنانچہ وہ صاحب ابن عباد سے بھی زیادہ مرتبہ پایا رفتہ رفتہ اس کے مراتب اور بلند ہوتے گئے یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کسی طرح کم نہیں سمجھنے لگا۔

مسکویہ شاعر بھی تھا۔ اس نے ابن العمید اور عمید الملک کی مدح کی ہے اس زمانے کے اسلوب شاعری پر اس کے چند اعلیٰ رسائل بھی ہیں۔

ابو حیان اپنی کتاب "امتاع" میں اپنے زمانے کے متکلمین کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہوئے ابن مسکویہ کے متعلق لکھتا ہے: "ابن مسکویہ اغنیاء میں فقیر اور بلند مرتبہ افراد میں مستغنی المزاج تھا، اس طرح وہ ایک خاص شان کا آدمی تھا۔

میں نے ان دنوں ایسا غوجی کی "صفو الشرح" اور "قالہ یورس" جو میرے ایک رے کے دوست کی تصنیف تھی اس کو دیکھا، اس نے پوچھا کہ اس کا مستغنی کون ہے؟

میں نے کہا کہ ابوالقاسم الکاتب غلام ابی الحسن عامری ہے۔ اس کے بعد اس نے میرے ساتھ مل کر اس کتاب کی تصحیح کی۔ اس وقت وہ ابن الخمار کے ہاں رہتا تھا۔

اس نے ابوسلیمان منطقی سے بہت کم ملاقات کی ہے۔ اس کو فرصت مطلق نہیں ملا کرتی تھی۔ البتہ اس زمانے میں وہ گزشتہ امور پر جن کی تکمیل سے وہ قاصر رہا

تھا تا سب کرتے ہوئے کہتا ہے: کیا ہی تعجب ہے اس شخص پر جس کو ابن العمید اور ابوالفضل کی صحبت نصیب ہوئی ہو اور پھر اس کے نصیب میں صرف

اتنا ہی ہو! بات اہل یہ ہے کہ ابن مسکویہ ابوطیب رازی کیمیائی کے ساتھ کیمیا سازی میں نہمک تھا اور دیوانہ وار اس کے حصول میں کوشاں تھا۔ وہ

ابوزکریا اور جابر بن حیان کی کتابوں کا شیدائی تھا۔ اس کے علاوہ ابن عباد کے کتب خانے کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی۔ اور پھر کچھ وقت اسس کو

حوائج ضروری اور خواہشات نفس کی تکمیل میں بھی صرف کرنا پڑتا تھا۔ انسان کی عمر بہت محدود ہوتی ہے، زندگی کے لحظہ ہر وقت پرواز کرتے رہتے ہیں حرکات نماز

دامی ہیں، اور فرصت کے لمحے برق کی طرح کوند کر غائب ہو جاتے ہیں۔ مقاصد کا بھی حصول ہوتا ہے اور کبھی ان میں افتراق ہوتا ہے اور کبھی نفوس انسانی ان مقاصد کی

تکمیل کے پہلے ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ گو عامری نے ۵ برس رہے میں گزارے،

جہاں اس نے تعلیم دی، تصنیف کی، اور روایت کی، لیکن ابن مسکویہ نے اس سے ایک حرف بھی نہیں سیکھا اور نہ کوئی سلسلہ ہی دریافت کر سکا۔ گویا کہ اس کے اور اس کے درمیان ایک بند سکندری حائل تھی۔ اس سستی کی وجہ سے اس کو بہت شرمندگی ہوتی۔ دوستوں سے بھی طعن و تشنیع کی باتیں سننی پڑیں اور یہ ایسے وقت جب اس کو کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔ بایں ہمہ ابن مسکویہ نہایت ذکی اور شستہ بیان تھا۔ اگر وہ اور کچھ دن زندہ رہتا تو ممکن تھا کہ امتدال کی روش اختیار کر لیتا۔ اس کو کیا میں بھی شغف تھا اس لیے اس کے اوقات اکثر رنگاں جاتے تھے۔ اس کا جسم اور قلب بادشاہ کی خدمت میں مشغول تھا۔ مزید بلکہ وہ ایک پیسے اور ایک پارچے کے ٹکڑے کے لیے بخل کی آگ سے جلا جاتا تھا ہم پناہ مانگتے ہیں ایسی سخاوت کی تعریف سے جو صرف زبانی ہو اور عملاً بخل کا اظہار ہو اور ایسے کرم کے دعوے سے جو محض قول کی حد تک ہو لیکن کبھی عملی جامہ نہ پہنا ہو!

ابو منصور ثعالبی کہتا ہے کہ مسکویہ کو ادب، بلاغت اور شعر کے اعتبار سے مرتبہ کمال حاصل تھا۔ عنفوانِ شباب کے زمانے میں وہ ابن امیید کے ہاں رہا کرتا تھا۔ اس کے بعد بنو بویہ کی خدمت اختیار کی اور اسی زمانے میں اس کے حالات زندگی میں انقلاب پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کو اور سلطنت میں ایک خاص رسوم حاصل ہوا اور اس کے مرتبے میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ خود کو صاحبِ ابنِ بباد سے کم مرتبہ نہ سمجھنے لگا۔ تاہم وہ۔ مانے کی گردشوں سے محفوظ رہا۔ عہد الملک کی شان میں اس نے ایک قصیدہ لکھا ہے جو مختلف مضامین پر مشتمل ہے۔ اس میں اس نے اس کو ایک ہی دن میں عید افسحے اور عید مہر جان کے اجتماع پر مبارکباد دی ہے، اور بڑھاپے کے ناگوار اثرات اور اپنی عمر کے بدترین ہتھے تک پہنچنے کی شکایت کی ہے۔

ابوعلی ابن مسکویہ کی وصیت

”بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ ہے وہ معاہدہ جو احمد بن محمد نے اپنے نفس سے

اس وقت کیا ہے جبکہ اس کو اپنی جائے پناہ میں امن و امان اور صحت جسمانی حاصل ہے اور اپنی روزمرہ کی خوراک بھی میسر ہے۔ اس معاہدے پر اس کو کسی نفسانی یا بدنی ضرورت نے مجبور نہیں کیا، نہ اس کا مقصد مخلوق کی خوشنودی کا حصول ہے اور نہ ان سے کسی منفعت کی طلب یا کسی مضرت کا دفعیہ؛ اس نے یہ معاہدہ اس لیے کیا ہے کہ اپنے نفس سے مجاہدہ کرے اپنے امور کی اصلاح کرے، عفت اختیار کرے شجاعت حاصل کرے اور حکمت سے مزین ہو۔ اس کی عفت کی علامت یہ ہے کہ اپنے جہانی افعال میں میانہ روی کو پیش نظر رکھے تاکہ جس میں اس کو ایسے افعال پر آمادہ نہ کرے جو جسم کے لیے مضر ہوں یا مروت کے خلاف ہوں۔ اس کی شجاعت کا معیار یہ ہے کہ وہ انفس کی ادنیٰ خواہشات سے مقابلہ کرے اس امر کا خیال رکھے کہ کوئی ادنیٰ خواہش یا غضب اس کو بے عمل مخلوب نہ کرنے پائے۔ اس کی حکمت کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقادات پر بصیرت افروز نظر ڈالے اور اس امر کی کوشش کرے کہ علوم اور اعلیٰ معارف سے کوئی چیز جہاں تک ہو سکے فوت نہ ہونے پائے تاکہ وہ اپنے انفس کی اصلاح کرے اور اس کو تہذیب دے اور اس معاہدے سے اس کو ایک ثمرہ حاصل ہو جس کو عدالت کہتے ہیں میں عہد کرتا ہوں کہ اس معاہدے کی پابندی کروں گا، اس پر قایم رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس معاہدے کے پندرہ ابواب ہیں۔ اعتقادات میں حق کو باطل پر اقوال میں صدق کو کذب پر اور افعال میں خیر کو شر پر ترجیح دینا، دائمی جہاد میں مصروف رہنا کیونکہ انسان اور اس کے نفس میں دو امی کشمکش جاری ہے۔ شریعت کی پابندی کرنا اور اس کے تمام احکام کو پیش نظر رکھنا۔ وعدوں کا تحفظ یہاں تک کہ ان کی تکمیل ہو جائے۔ اور سب سے پہلے اس وعدے کا ایفاء جو میرے اور خدا کے درمیان ہے۔ لوگوں پر بہت کم اعتماد رکھنا۔ غفلت دہے پر وانی کا ترک کرنا؛ جمیل شے سے محض جمیل ہونے کی حیثیت سے محبت رکھنا، نہ کہ کسی اور غایت کے لحاظ سے۔ نفس کو جب کلام کی خواہش ہو تو اس وقت تک خاموش رہنا جب تک کہ عقل کی جانب سے اشارہ نہ ہو کسی شے سے پیاشدہ کیفیت کی حفاظت کی جائے یہاں تک کہ وہ ملکہ بن جائے اور لاپرواہی سے اس کو

فاسد نہ کر دے۔ ہر عمدہ اصول پر عمل کیا جائے وقت یعنی اپنی عمر کے ضائع ہونے سے ڈرے، اور اس کو اعلیٰ مقامات میں صرف کرے نہ کہ فضول کاموں میں۔ موت اور فقر کے خوف کو ترک کرے تاکہ امور زندگی سرانجام پاسکیں۔ ان امور کی تکمیل کرے جو لا بدی ہیں۔ سستی سے اجتناب کرے۔ اہل شر و حدائے اقوال کو نظر انداز کرے تاکہ ان سے مقابلے کی نوبت نہ آئے، اور ان سے متعلق نہ ہو یعنی فقر و محنت و ذلت خواہ کسی حالت میں جو محمل و بردباری کو ہاتھ سے نہ چھوڑے صحت کے زمانے میں مریض کو یاد کرے، سرور کے وقت غم کو نہ بھولے غضب کی حالت میں حلم اختیار کرے تاکہ سرکشی و بغاوت میں نہ ہو جائے۔ نیز خدائے تعالیٰ پر ہمیشہ بھروسہ کرے اور اس سے حسن ظن رکھے، اور اپنی تمام توجہ کو اس کی طرف منطوف کر دے۔“

تالیفات

- (۱)۔ کتاب الفوز الکبیر۔
- (۲)۔ کتاب الفوز الاصغر۔
- (۳)۔ کتاب تجارب الامم جو تاریخ میں ہے اس کی ابتدا رطوفان کے بعد ہے اور انتہا سال ۶۹۹ھ پر ہوتی ہے۔
- (۴)۔ کتاب انس الفریذ، ایک مجموعہ ہے جو مختلف اخبار، اشعار، حکم اور امثال پر مشتمل ہے۔
- (۵)۔ کتاب ترتیب السعادات۔
- (۶)۔ کتاب المستوفی، یہ ابن مکیہ کے منتخب اشعار کا مجموعہ ہے۔
- (۷)۔ کتاب الجامع۔
- (۸)۔ کتاب جاوز ان خرد۔
- (۹)۔ کتاب الیسر، یہ بہت حسن و خوبی کی کتاب ہے۔ اس میں مصنف ان دنیوی امور کا ذکر کرتا ہے جن سے انسان ہو گزرتا ہے، اس میں اس نے اخبار و حکایات و حکمت و شعر کا امتزاج کیا ہے۔
- (۱۰)۔ کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق۔

ملخص کتاب ترتیب السعادات

ہر انسان اپنے نفس کے لیے ایک خاص غایت مقرر کرتا ہے، جس کو وہ اپنی کوشش سے حاصل کرنا چاہتا ہے، اسی کو وہ سعادت سے موسوم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی ان کوششوں کو دیکھو جو وہ حصول لذت، ثروت، صحت، غلبے یا علم کے لیے کرتا ہے۔ سعادت کے متعلق ان میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ کمال انتہائی یعنی سعادت قصویٰ کی عدم واقفیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر وہ اس انتہائی سعادت سے واقف ہوتا اور اس کو اپنی غرض و غایت قرار دے لیتا تو اس کے حصول میں بھی اسی قدر کوشاں ہوتا جس قدر کہ ایک کاریگر ہوتا ہے کیونکہ (مثلاً) جب وہ آہنگری کے انتہائی کمال یعنی تاج، انگوٹھی یا کنگن بنانے کے فن سے واقف ہو جاتا ہے تو اسی وقت وہ لوہے کو ٹھونکنے اور سخت جسم کو سیدھ کرنے کا قصد کرتا ہے۔

انسان اور بہائم کے لیے جو چیز مشترک ہو وہ ہماری سعادت قرار نہیں دی جاسکتی کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ چیز ہماری غایت و کمال نہیں ہو سکتی البتہ جو شے انسان کے لیے ہمیشہ انسان مخصوص ہے اس کو ہم سعادت قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ مفہوم تمام انسانوں کے لیے مشترک ہوگا۔ ان مخصوص انسانی سعادتوں میں سے بعض تو تمام کے لیے عام ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یعنی اس میں تمام انسان مشترک ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف چند خاص افراد تک محدود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سعادت خاص الخاص ہوتی ہے جس پر تمام سعادتوں کی انتہا

۳۰۸

ہوتی ہے۔ وہی تمام سعادتوں کا اہل مدعا اور انتہائی کمال ہے۔ تمام انسانوں اور حیوانوں میں جو امور مشترک ہیں وہ کھانا، پینا اور مختلف راحتیں ہیں، لیکن یہ سعادت نہیں، نہ یہ انسان کا وہ انتہائی کمال ہے جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے۔

انسان کی بحیثیت انسان ہونے کے عام سعادت یہ ہے کہ تجربہ، فکر و رویت اور غور و خوض کے بعد اس سے افعال کا صدور ہو۔ اس قسم کی سعادت ہر انسان کے لیے موجود ہے، ہر اک اس سے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے، اور اپنے انسانی رتبے کے لحاظ سے اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ یہ عطیہ قدرت ہے جو فطری اور جبلی طور پر تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے جس کے استعمال کے لحاظ سے مختلف انسان ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

وہ سعادت خاص جو مخصوص افراد کی غایت ہے وہ اہل علم یا اعلیٰ فن کے ماہرین کے لیے مختص ہے اس غایت کے تحقق میں افراد مختلف المراتب ہوتے ہیں اور ان مراتب کا تفاوت ان کے علوم و صنائع اور حالات کے لحاظ سے متعین کیا جاسکتا ہے جن کے تحت ان کے افعال غور و فکر کے بموجب سرزد ہوتے ہیں۔

ان سعادتوں کے مقابلے میں جو مختلف شقاوتیں پائی جاتی ہیں ان کا تذکرہ یہاں غیر ضروری ہے۔ کیونکہ ہر ایک شقاوت کا علم اس کے مقابل کی سعادت سے ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ منطق میں بتلایا گیا ہے کہ متقابلات کا علم ساتھ ساتھ ایک ہی حالت میں ہوتا ہے۔ پس ہر انسان کو چاہیے کہ اپنے طبقے اور مرتبے کے لحاظ سے اس سعادت کے حصول کی انتہائی کوشش کرے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر سعادتیں کثیر اور مختلف نہ ہوتیں تو سعید حقیقت میں وہی انسان ہوتا جس کو فلسفے کے تمام مسائل پر عبور ہوتا، جو تمام صنعتوں سے واقف ہوتا اور حکمت سے کامل طور پر فیض یاب ہوتا۔ اس صورت میں دوسرے انسانوں کا وجود مٹ ہو جائے گا، نہ ان کی کوئی غایت ہوگی اور نہ ان کے لیے کوئی کمال باقی رہے گا۔ حکماء نے غایت زندگی کے اعتبار سے لوگوں میں اختلاف پایا ہے بعض انسان تو وہ ہوتے ہیں جن کی غایت حیات لذت ہوئی ہے اور جس کے حصول میں وہ اپنی تمام جدوجہد صرف کرتے ہیں۔ جب وہ لذت سے سیر ہو جاتے ہیں تو جس چیز کو انھوں نے سعادت قرار دیا تھا اس سے انکا مزید لذت کے خواہاں ہوتے ہیں اب یہی سعادت ان کے حق میں شقاوت اور وبال جان ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ سعادت کو شقاوت سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔

اسی طرح جب صاحب ثروت بیمار ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ سمجھتا ہے کہ صحت اس کے لیے سعادت ہے اور صحت مند کو جب کسی رسوائی کا سامنا ہوتا ہے تو اس وقت وہ خیال کرتا ہے کہ اس کے لیے عزت میں سعادت ہے۔ لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ سعادت ایک متقل شے ہے۔ وہ کبھی شقاوت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ نہ اہل سعادت کی حالت میں کوئی تغیر ہو سکتا ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ جس خصوصیت کے لحاظ سے وہ سعید ہوا اسی کے لحاظ سے وہ فقی ہو جائے۔

۳۰۹

ارسطا ظالیس نے سعادت کے مختلف اقسام قرار دیے ہیں سعادت نفس سعادت بدن سعادت خارج از بدن اور جو بدن سے تعلق رکھتی ہو۔ سعادت نفس جیسے علوم معارف، حکمت۔

سعادت بدن جیسے جمال، صحت مزاج۔

سعادت خارج از بدن جیسے نیک اولاد، شریف احباب، دولت و ثروت

شرافت نسب۔

لیکن ہر ایک سعادت قصویٰ تک نہیں پہنچ سکتا، اور نہ اس کے ہر طالب کو کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ جو شخص سعادت قصویٰ پر فائز ہوتا ہے اس کی علامت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ مسرور رہتا ہے، اس کی امیدوں میں وسعت خیالات میں بلندی اور دل میں اطمینان و سکون پایا جاتا ہے۔ وہ دنیوی امور سے بہت کم مضطرب و مغموم ہوتا ہے ظاہری حیثیت سے وہ لوگوں سے میل جول رکھتا ہے، لیکن باطنی حیثیت سے وہ ان سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ محض اپنی فطرت سے نہ کہ کسی اور امر کی بناء پر مسرور و مطمئن ہوتا ہے، اور اس کی یہ حالت ہمیشہ قائم رہتی ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔

فلسفہ ابن مسکویہ

۳۱۰

نفسیات و اخلاقیات

مسکویہ یا ابن مسکویہ کی کتاب سعادت کی تعین میں ہم نے اس امر کی

توجیہ کی ہے کہ اس کا فلسفیانہ مسلک محض ارسطاطالیسی ہے۔ وہ اپنے اسلاف، معاصروں و متاخرین فلاسفۃ اسلام کی طرح یونانی فلسفے کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس نے معلم ازل کی عظمت و شان کو اس درجہ بلند کیا کہ اس کو قابل پرستش بنادیا۔ ابن مسکویہ کی اہم کتاب ”ترتیب السعادت“ بھی ارسطو کی تالیفات پر مبنی ہے۔ اس کی ترتیب و تہویب اور اس کی غایت تصنیف میں وہی انداز اختیار کیا گیا ہے جس کو ابن ہیشم نے اپنی کتاب ”اعتراف“ میں پیش نظر رکھا تھا اس طرح ارسطو اسلامی فلسفیوں کے لیے ایک اعلیٰ نمونہ قرار پاتا ہے لیکن یہی ارسطو ائمہ صوفیہ مثلاً غزالیؒ اور علی فلاسفہ جیسے ابن خلدون وغیرہ کا سخت ترین دشمن ہے۔

ابن مسکویہ کی تالیفات کا (جن سے اس کا فلسفہ ماخوذ ہے) مطالعہ کرنے والے پر واضح ہو گا کہ ارسطو کے نظام فلسفہ سے عام طور پر واقف ہونے کے بعد ابن مسکویہ پر جس چیز نے زیادہ اثر کیا وہ ارسطو کے تصنیفات کا اخلاقی پہلو تھا۔ اس نے اس علوم کی بہ نسبت علم النفس کی جانب خاص طور پر توجہ کی ہے۔ اس سے اس کا مقصد نفس کے حالات اور اس کے تغیرات کے مطالعے کے ذریعے اس کو تہذیب دینا تھا۔ ابن مسکویہ کی تعلیمات میں اس کا یہ میلان اس حد تک اثر انداز ہوا ہے کہ اس نے فلاسفہ کی تعلیم کے بالکل برعکس طریقوں کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ بجائے اس کے کہ فلسفہ کے میدان کارہر و منطق، برہان اور قیاسات کا مطالعہ کرے جو فہم و ادراک کے لیے آلات و وسائل کا درجہ رکھتے ہیں ابن مسکویہ نے اس کے برعکس اصول کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ”کتاب السعادت“ کے صفحہ ۲۶ میں کہتا ہے:-

”بعض اتباع ارسطو کا رجحان ہے اس کی کتابوں کا درس دیا جائے خیال ہے کہ متعلم کو چاہیے کہ اخلاق کی کتابوں کا مطالعہ کرے تاکہ اس کے نفس کی تہذیب ہو جائے اور خواہشات کی آلائش دور ہو جائے مختلف عوارض کو بوجھ کم ہو جائے اس میں حکمت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو، شہوتوں کے انہماک اور مختلف جسمانی کدورتوں کے ترک کرنے کا اعتراف کرے، نیز اس کو اس امر کا علم ہو جائے کہ ان میں سے اکثر خواہشات ادنیٰ درجے کی ہیں، اس کے بعد وہ ان سے آزاد ہونے کی کوشش کرے۔ پھر وہ حکماء کی مختلف تعلیمات کا مطالعہ کرے تاکہ

برہان کے اصول سے واقف اور اس کے طریقوں سے مانوس ہو جائے، لیکن اس میں بالکل منہک ہی نہ ہو جائے۔

مسکویہ اور مثل اعلیٰ

۳۱۱

ابن مسکویہ اپنے انسان کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا ہے جو اس مثل کے مشابہ ہے جس کو ابن باجہ نے رسالہ "بیر المتوحۃ" اور ابن طفیل نے "حی بن یقظان" میں پیش کیا ہے۔ لیکن ابن مسکویہ نے اپنے مثل اعلیٰ پر عاجزانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ سعادت تصوفی کا حاصل ہے اور وہ سعید جس کو سعادت تصوفی حاصل ہو جاتی ہے نہایت قابل رشک ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ایسے امور کا مشاہدہ کرتا ہے جن میں کبھی تغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان کا تغیر ممکن ہی ہے۔ وہ ان تمام امور کا ایسی آنکھ سے مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی قسم کی غلطی اور خطا واقع نہیں ہوتی نہ وہ فساد کو قبول کرتی ہے۔ اس کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایک وجود (دنیوی زندگی) کو چھوڑ کر دوسرے کامل وجود (موت) کو اختیار کرنے والا ہے۔ گویا وہ اپنے وطن کی طرف جارہا ہے جس سے وہ واقف ہے اور اس کی عیش و راحت اور ان کے رہنے والوں پر کامل اعتماد رکھتا ہے۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے اس کی مزید تشریح کی ہے۔ اس نے سلوک اور اصول میں صوفیاء کے رقیق عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔
جوں جوں انسان اس منزل سے قریب تر ہو جاتا ہے اس کی سرت اطمینان و سکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرتبہ سوائے مشاہدے و معائنے کے خبر و حکایت سے حاصل نہیں ہوتا، اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہو جائے نفس سکون نہیں پاتا۔ دہلیں حقیقت کے کئی مدارج ہوتے ہیں اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے، لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر

دیکھتے ہیں، بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پودے کی آڑ سے دیکھے۔ ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ اسی طرح یہ جتنی آنکھ جس قدر غور و فکر کرتی ہے اور اپنے محوسات کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں ضعف و تنکان پیدا ہوتی ہے۔ برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس کے برعکس ہے، کیونکہ غور و فکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور دوامی مطالعے سے اس میں جلا اور سماعت اور اک کا اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی بصیرت میں روز افزاں ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے لگتا ہے جو اس کے نزدیک غیر بدرک اور غیر معقول تھے :

حکمت اور فلسفے میں فرق

ابن مسکویہ حکمت و فلسفے میں امتیاز کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ حکمت نفس نااطعہ تمیز کی ایک فضیلت ہے، اور وہ یہ ہے کہ موجودات کا جیسے کہ وہیں علم ہو جائے۔ اگر تم چاہو تو کہو کہ حکمت امور الہیہ اور امور انسانی کے ادراک کو کہتے ہیں اور اس علم کی غایت یہ ہے کہ انسان کو معقولات کا ادراک ہو، اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے کن پر عمل پیرا ہونا چاہئے اور کن سے غفلت برتنی چاہیے۔ ابن مسکویہ نے فلسفے کی کوئی تعریف نہیں کی۔ البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں۔

۴۱۲

۱۔ نظری، ۲۔ عملی۔

جب انسان ان دونوں حصوں کی تکمیل کر لے تو اس کو کامل سعادت نصیب ہوگی۔

نظری حصہ انسان کے اس پہلے کمال پرتل ہے جس کا حصول اس کی عقلی قوت کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس کو ان امور کا اس طرح ادراک ہونے لگتا ہے کہ اس کی نظر اس کی تصدیق کرتی جاتی ہے۔ وہ اپنے اعتقاد میں غلطی نہیں کرتا نہ کسی

حقیقت میں شک کرتا ہے اس طرح اس کا علم علم الہی پر مبنی ہوتا ہے جس سے اس کو کامل و شوق سکون و اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

انسان کا دوسرا کمال اس کی قوت مطلقہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ اس کا اخلاقی کمال ہے جس کی بنیاد اس کے قویٰ اور خاص افعال کی ترتیب پر قائم ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام افعال اس کی قوت ممیزہ کے مطابق منظم اصول پر صادر ہونے لگتے ہیں۔ ان کی انتہا اس تدبیر مدنی پر ہوتی ہے جو مائتہ الناس میں رائج ہے اور جس سے جماعت میں تنظیم پیدا ہوتی ہے۔ اولیک مرتبہ ک سادت حاصل ہوتی ہے۔ (Bonheur Commun) ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے انسانی کمال کی غایت یہ ہے کہ تمام موجودات کو ان کی کلیات اور ذوات کے ساتھ معلوم کرے نہ کہ ان کے عوارض و خواص کے ذریعے جو ان کو غیر تنہا ہی قرار دیتے ہیں۔

ابن مسکویہ کا یہ اعتقاد ہے کہ جو شخص علم و عمل کے لحاظ سے اس رتبے پر فائز ہو جائے وہی درحقیقت عالم ہے۔ اور اس کو عالم صغیر سے موسوم کرنا بجا ہوگا۔ کیونکہ تمام موجودات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوں گی، اور وہ یک ٹھونہ موجودات کے ساتھ متحد ہو جائے گا، پھر اپنی استعداد کے موافق اپنے افعال کے ذریعے انھیں منظم کرے گا۔ اس طرح وہ اس دنیا میں اپنے خالق جل شانہ کا خلیفہ قرار پاتا ہے اس سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کے نظام اول سے جو سرا سر حکمت پر مبنی ہے خارج ہوتا ہے۔ اس وقت وہ ایک باکمال عالم ہو جاتا ہے جس کو دائمی وجود و بقائے سرمدی حاصل ہوتی ہے اور وہ اپنا اپنے مولیٰ اسے فیض قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے اور ایسے تقرب کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے جس کے سامنے کوئی حجاب حایل نہیں ہو سکتا۔

اگر انسانوں میں سے کسی کے لیے بھی فی حد ذاتہ اس درجے تک پہنچنا ممکن نہ ہوتا تو اس کی حیثیت فنایت کے لحاظ سے بالکل حیوانات یا نباتات کی طرح ہو جاتی ہے۔

جو لوگ علم میں متوسط درجہ رکھتے ہیں اور جن کی اس علم کی انتہا تک

رسائی نہیں ہوتی ان کو بعثت اور خلود اور موت پر انسانی حیات کے اختتام کے متعلق شکوک لاحق ہوتے ہیں اس وقت ان پر ملحد کا لفظ صادق آتا ہے اور وہ حکمت کے دائرے اور شریعت کے حدود سے خارج ہو جاتے ہیں۔

ابن مسکویہ کی رائے میں فلسفہ انسانی حیات کی اصل غایت ہے۔ وہ دائمی ترقی کی شاہراہ پر چلنے کے لیے علم و عمل کا ایک مجموعہ ہے وہ وجود کی اعلیٰ غایت اور خالق و مخلوق میں عقلی و روحانی رابطہ اور فیض ربانی کے قبول کی استعداد پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہ انبیاء، حکماء اور علماء کا مرتبہ ہے جو عوام الناس اور خالق کے خلفاء ہیں۔

۳۱۳

ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے ملوک کی حیثیت

ابن مسکویہ کہتا ہے، ہم نے تصریح کی ہے کہ بادشاہ اپنے ضروریات کی کثرت کے اعتبار سے سب سے زیادہ محتاج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حضرت ابو بکر صدیق کے قول کی جانب اشارہ کرتا ہے جو آپ نے اپنے ایک خط میں فرمایا تھا کہ دنیا اور دین میں سب سے زیادہ قیمتی ملوک ہیں۔ اس قول کو نقل کرتے ہوئے ابن مسکویہ بادشاہوں کی اس طرح توصیف کرتا ہے۔

جب کسی کو بادشاہت عطا ہوتی ہے تو خدا نے تعالیٰ اس کے ہاتھ کو اس کے مال و دولت کی طرف سے روک دیتا ہے لیکن دوسروں کے املاک کی جانب اس کے قلب کو مایل کر دیتا ہے، اس کی آدمی عمر کم کر دیتا ہے اور اس کے سینے کو حرص و ہوس سے بھر دیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی شے پر بھی حد کرنے لگتا ہے اور جس قدر بھی اس کو ملے کم سمجھتا ہے، اور راحت اور عیش کے باوجود ملول رہتا ہے، اگر اس کی عیش و عشرت کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس کو غیرت آتی ہے اور نہ وہ بر و باری اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک کھوٹے درہم اور نظر فریب سراب کے مانند ہے۔ اس کی ظاہری حالت نہایت چست و چالاک ہوتی ہے لیکن اس کا

باطن رنج و الم سے پرمردہ ہوتا ہے اس طرح جوں جوں اس کی عمر زیادہ ہوتی جاتی ہے نفس میں اضمحلال ہونے لگتا ہے اس کا حساب بھی اسی طرح شدید ہوتا جاتا ہے اور اس کے گناہوں کے معافی کی بہت کم توقع رہتی ہے۔ اہل بادشاہوں کی حالت دائمی قابلِ رحم ہوتی ہے۔“

ابن مسکویہ کہتا ہے: ”میں نے ایک بلند مرتبہ بادشاہ کو اس قول (یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بادشاہوں کے متعلق جو فرمایا ہے) کو دہراتے ہوئے سنا ہے اور اپنی حالت کو باطل اس کے مطابق پا کر آنسو بہاتے ہوئے دیکھا ہے جو شخص بادشاہوں کے خدام اور ان کے تخت و تاج، ان کے فرش اور سامان آرائش اور ان کے اطراف غلاموں، گھوڑوں اور دربانوں کا مجمع دیکھے وہ بیہوش ہو جائے گا، اور انھیں نہایت ہی مسرور و شادان خیال کرے گا، لیکن قسم اس پروردگار کی جس نے انھیں پیدا کیا اور ہمیں ان کے اشغال سے محفوظ رکھا، وہ اپنے موجودہ اشغال میں اس قدر ٹھنک ہیں کہ انھیں اس کی خبر نہیں کہ ایک دور کا شخص انھیں کس حالت میں پارہا ہے وہ شب و روز اپنے افکار میں سرگرداں رہتے ہیں اور اپنی ہی ضروریات کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔“

نفس کے متعلق بحث

۳۱۴

ابن مسکویہ نے نفس کی تین قوتوں پر بحث کی ہے:-

۱۔ نفس بہیمی جو سب سے ادنیٰ ہے۔

۲۔ سبعیہ (جو سبع سے منسوب ہے اور یہ لفظ باع کا مفر دہے) یہ اوسط درجہ کا نفس ہے۔

۳۔ نفس ناطقہ ان سب میں اعلیٰ ہے۔

یہ تینوں قوتیں جنھیں ابن مسکویہ ”نفس ثلاثہ“ سے تعبیر کرتا ہے، جب متصل ہو جاتی ہیں تو ایک شے بن جاتی ہیں اور اس کی ذات اس وقت باوجود

اپنے تئار و کثرت کے ایسی قائم رہتی ہے کہ گویا اس کے ساتھ اتصال ہی نہیں ہوا۔ اس کے بعد سکویہ نے نفس عاقلہ کی سیاست پر روشنی ڈالی ہے۔ کہتا ہے کہ اس شخص کی مثال جو نفس عاقلہ سے غفلت برتے اور اس پر سلطان شہوت کو مسلط ہونے کا موقع دے اس انسان کی سی ہے جس کے پاس ایک اعلیٰ سرخ یا قوت ہو اور وہ اس کو دیکھتی آگ میں پھینک دے۔

پھر اس نے بقائے نفس اور معاد کے متعلق ارسطو کے خیالات کی تشریح کی ہے اور اس کے قول سے جو کتاب الاخلاق سے ماخوذ ہے استدلال کیا ہے۔ لیکن وہ قول جو ابن سکویہ نے اس بارے میں ارسطو سے نقل کیا ہے معاد کے عقیدے کی طرف نہیں لے جاتا۔

پھر ابن سکویہ نے نفوس کے علاج پر خیال آرائی کی ہے۔ کہتا ہے کہ سب سے پہلے امراض کا مبداء دریافت کر لیا جائے کہ یہ ہمارے نفوس ہی میں تو نہیں۔ اگر ذات ہی ان کا مبداء قرار پائے جیسے ادنیٰ اشیاء میں غور و فکر کرنا اور ان پر ہر جلدی سے رائے زنی کرنا، خوف کا شعور، امور عارضہ اور متوقعہ سے خوف، حملہ آور شہوتیں وغیرہ، تو ایسی صورت میں اس کا علاج ان امور کے ذریعے کرنا ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس کا مبداء مزاج اور حواس ہو مثلاً سستی جس کا مبداء حرارت قلب کا ضعف، کسندہ می اور عیش پرستی وغیرہ ہے یا عشت جس کا مبداء اطمینان اور بیکاری کے زمانے میں نظر بازی ہے تو اس کا بھی علاج ان امور کے ذریعے کرنا ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اس کے بعد ابن سکویہ نے "نفس انسانی کے صحت کی حفاظت" انسان کو اپنے نفس کے میوب کی معرفت کے ذرائع" اور نفس انسانی کی صحت کے عود کرنے کے طریقوں سے بحث کی ہے۔

ابن سکویہ نے عدالت اور ان فضائل کے متعلق جو غفت، شجاعت، سخاوت اور عدالت کے تحت ہیں، نیز انسانی فضائل کے مراتب کے متعلق تفصیلی بحث کی ہے۔ بعد ازاں ارسطو کے خیال کے مطابق سعادت کے موضوع پر روشنی ڈالی ہے اور سعادت اور خیر کی لذت کی تشریح کی ہے۔ ان میں سے اکثر تفصیل کے مطالعے سے

ہندوستان اور بری کی ان کتابوں کی طرف جاتا ہے تو مسرت و مسرت کے
نفس کی ہیں۔ یہ کتابیں علم اخلاق، آداب خاصہ و عامہ، علم نفس اور حکمت انسانی پر
مکمل ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے تعاون، اتحاد، صداقت، محبت کے انواع و اقسام
کے اسباب اور اس محبت سے بحث کی ہے جو آفات سے محفوظ ہے۔
جس طرح کہ ابن مسکویہ نے ان مختلف فضائل کا تذکرہ کیا ہے جن کے
ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے اسی طرح اس نے ان ردائیل کی بھی تصریح کی ہے
جن سے نفس کے عیوب پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ضعف کے اسباب کو بھی واضح
کیا ہے۔ مثلاً تنہو، بزدلی، خود پسندی، فخر، مزاج، تکبر، استہزا، بیوفائی، ظلم،
نیز غضب، بزدلی، ہستی، خوف کے اسباب و تدارک، اور موت کے خوف و حزن
کے علاج کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

ہمارے خیال یہ ہے کہ ابن مسکویہ کے اس فلسفے کا جس پر اس کی کتاب
”تہذیب الاخلاق“ مشتمل ہے بہترین حصہ وہ عظیم المثال فصل ہے جو اس نے موت کے
خوف کے علاج کے عنوان سے لکھی ہے۔ یہ اس فصل سے مشابہ ہے جس پر
فرانس کے فلسفی جیون نے اپنی کتاب ”معتقدہ مستقبل“ کو ختم کیا ہے۔ ابن مسکویہ
کہتا ہے:-

موت کا خوف اسی شخص کو ہوتا ہے جو یہ نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے یا
اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس کا نفس کہاں منتقل ہو رہا ہے، یا اس کو یہ گمان ہوتا ہے کہ
اس کے بدن کی تباہی اور اس کی ترکیب کے باطل ہونے کے بعد اس کی ذات یا
نفس بھی بالکلیہ معدوم ہو جاتا ہے۔ یا اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ موت کی اذیت
ان امراض کی تکلیف کے بہ نسبت جو اس کو اکثر لاحق ہوتے رہتے ہیں اور جو موت
کا بھی باعث ہوتے ہیں، بہت شدید ہوتی ہے۔ یا وہ اس سزا کا قصد کرتا ہے
جو موت کے بعد اس کو دی جائے گی۔ یا اس چیز کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ

موت کے بعد کس قسم کے واقعات سے اس کا سامنا ہوگا۔ یا اپنے مال و اسباب کے ترک کر لے کا تاسف ہوتا ہے۔ یہ تمام اوہام باطلہ ہیں اور ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔“

ابن مسکویہ کا فلسفہ اس جزو سے ہماری نہیں جو شریعت کے ساتھ مخصوص ہے، نیز وہ ان امور پر حاوی ہے جو شریعت کی رو سے انسان پر اپنے خالق کی اطاعت کے لیے لازمی ہیں، پھر اس امر کی بھی توضیح کی گئی ہے کہ انقطاع عن اللہ کے کیا اسباب ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ شریعت کے احکام عدالت پر مبنی ہوتے ہیں اور انس و جنیت کی دعوت دیتے ہیں اور معاملات میں شریعت کا لزوم اور حاکم کہہ لیے رعیت کی دجلوی کس حد تک ضروری ہے۔ خلاصہ یہ کہ ابن مسکویہ کا تخلیقی فلسفہ، جو نہایت ٹھوس اور مناسب لاجواب ہے۔ ایک ایسا مرکب یا مجموعہ ہے جس کی ترکیب مندرجہ ذیل اجزاء سے ہوئی ہے۔ فلسفہ یونان کا وہ حصہ جو ارسطو کی تعلیمات کے مطابق ہے، بالخصوص وہ جو نفسیات و اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلامی فلسفے کے وہ اصول جن میں عقلی و دینی لقون کی چاشنی بھی پائی جاتی ہے، اور حکمت حیات و آداب عامہ و خاصہ۔

ہم ابن مسکویہ کو ایک مستقل فلسفی قرار دیتے ہیں جس نے اپنے پیشروں سے کسی کی روش کو اختیار نہیں کیا۔ اس نے ”تہذیب الاخلاق“ میں فلسفے کے اصولی مسائل مثلاً عقل، روح، خالق، اسرار وجود انسانی، حیات عقلی اور عقائد دینی کی غرض و غایت سے بحث نہیں کی جن کو انسانی زندگی سے بحیثیت کفر اور ایمان خاص تعلق ہے۔ بخلاف اس کے وہ ایک ایسا فلسفی ہے جو ارسطو کے فلسفے پر عبور رکھتا ہے، جس کو وہ درجہ تقدس تک پہنچاتا ہے۔ اس کا مقصد وہی ہے جو شوپنہور کی کتاب ”حکمت الحیاء“ (La Sagesse de le Vie) کا تھا یعنی فرد کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا جائے جس کے حصول میں وہ کوشاں رہے اور وہی اس کی علیٰ جد و جہد کا محور ہو۔ جب وہ اس منزل کو پہنچ جائے تو وہ کمال کے

لے (The Wisdom of Life) یہ کتاب شوپنہور کی بڑی کتاب (Parerga etc) کے ایک باب

کا ترجمہ ہے۔

انتہائی مرتبے پر فائز ہو جائے گا۔ پس ابن مسکویہ کے فلسفے کے اساسی اصول جو اس کی کتاب "تہذیب الماثلات" سے ماخوذ ہیں محض وہ علمی تصورات ہیں جو اس شخص کے لیے جو ان حکیمانہ اصول پر کاربند ہونا چاہے نہایت نفع بخش ہیں۔

۳۱۷

ابن مسکویہ کا فلسفہ

صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت

ابن مسکویہ کے فلسفے کا یہ حصہ ماوراء الطبیعیات کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ اور فلاسفۃ الدینیین کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے تعلق ابن مسکویہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذریعے دینی عقاید میں مدد ملی جائے۔

ابن مسکویہ نے اپنے ماوراء الطبیعیاتی فلسفے کو تین مسائل اور تین فصلوں میں منقسم کیا ہے۔ ہر مسئلے میں دس فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ صانع کے اثبات سے متعلق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس سے پیشتر اس نے ایک مختصر مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ یہ امر ایک حیثیت سے سہل ہے اور ایک طرح سے دشوار۔ خدا کے تعالیٰ کے لحاظ سے وہ سہل ہے۔ کیونکہ وہ تو ایک روشن آفتاب ہے، لیکن ہمارے عقول کے ضعف اور عجز کے لحاظ سے وہ دشوار ہے۔ تاہم جو شخص ایسے امر کا متلاشی ہو جس کا حصول اس کے لیے لازمی ہے تو اس کی راہ میں جس قدر بھی دشواریاں پیش آئیں انھیں وہ صبر و استقلال سے برداشت کرے گا۔ ہم اس امر کے محتاج ہیں کہ اپنے نفوس کو ان اہلرام سے منزہ کر لیں جو اس سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے معقولات صحیحہ میں مغالطہ ہوتا ہے۔ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے، کیونکہ اکثر امور میں وہ عادت اور عامۃ الناس کے خیالات کے برعکس ہے۔ مسئلہ اولیٰ کے اس فصل کے دوران میں

ہیں اس کی ایک عبارت ملتی ہے جس پر عرب کے بعض ادیبوں نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس سے ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقا کی واقفیت کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

انسان موجودات کی آخری کڑی ہے، جس پر تمام ترکیبات منہی اور ختم ہو جاتی ہیں، اور اس کے جوہر روشن یعنی عقل پر گونا گوں ہیولاتی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کو فی نفسہ اولیت حاصل تھی اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔“

مسئلہ اولیٰ کی دوسری فصل میں اس نے اس امر کی تشریح کی ہے کہ صانع کے اثبات میں تمام قدما کو اتفاق ہے۔ کسی کو بھی اس سے انکار نہیں۔ اس کا فلسفہ یہ ہے کہ حکما نے توحید کی تعلیم دی اور عدل کے احکام اور الہی سیاسیات کے نفاذ کو مختلف زمانوں اور حالتوں کے لحاظ سے لازمی قرار دیا۔ اس کے بعد اس نے حرکت کے ذریعے سے صانع کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ اور کہتا ہے کہ تمام کائنات میں دلالت کے اعتبار سے صانع کا وجود سب سے زیادہ واضح اور اولیٰ ہے۔ حرکت سے اس کی مراد کچھ چیزیں ہیں:۔

(۱) حرکت کون - (۲) فساد (۳) نمو - (۴) نقصان - (۵) استحالة -

(۶) نقل مقام -

اس کے بعد اس نے اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ ہر متحرک میں ایک محرک کے ذریعے حرکت ہوتی ہے جو اس سے غیر ہوتا ہے۔ تمام اشیاء کا محرک غیر متحرک ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس کے تدبیر عجیبہ پر صانع کی وحدانیت اور اس کے غیر جہانی اور ازلی ہونے کو ثابت کیا ہے، اور اس باب میں سب سے عجیب و غریب فصل وہ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ صانع کا علم سلبی طریقے سے ہو سکتا ہے نہ کہ ایجابی۔

نویں فصل میں اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ تمام اشیاء کا وجود خدائے تعالیٰ کے فیضان سے ہے۔ اس فصل میں جوہر اور عرض پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو لاشعری محض سے پیدا کیا ہے

اور ان میں محض صوری تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔
یہ ہے اعتقاد ابن مسکویہ کے پہلے مسئلے کا جو اثبات مانع کے متعلق ہے۔
اس کے بعد اس نے دوسرے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو نفس اس کے
احوال اور اس کے ثبوت کے متعلق ہے۔ اس کے خیال کی رو سے نفس نہ جسمانی
شے ہے اور نہ عرض ہے وہ تمام موجودات غائب و حاضر، معقول و محسوس کا
ادراک کرتا ہے۔

سلسلہ کلام ایک پیچیدہ بحث پر ختم ہوتا ہے، یعنی نفس کے مدرکات کے
ادراک کرنے کی کیفیت پر آیا اور اک کثیر اجزا کے ذریعے ہوتا ہے یا مختلف
طریقوں سے یا مدرکات کی تعدد و مرکبات کی اتنی ہوتی ہے۔
اس فصل میں ابن مسکویہ نے فلکیات سے متعلق ایک غلطی کی ہے۔ اس کا
اندازہ تھا کہ آفتاب زمین سے ایک سو ساٹھ گنا زیادہ بڑا ہے حالانکہ آج کل
علوم جغرافیہ اور کوزوجرافیا اور فلکیات کی رو سے آفتاب زمین سے ایک بلین
تین سو گنا زیادہ بڑا ہے۔

پھر اس نے نفس کی اس حیثیت میں جس کا تعقل ہوتا ہے اور اس حیثیت
میں جس کا احساس ہوتا ہے فرق قائم کیا ہے، نیز اثیائے مشترکہ اور مثلیہ متباہنہ
میں بھی فرق کیا ہے۔

اس کے بعد نفس کے خلود پر بحث کی ہے اور اپنے خاص انداز میں اس
امر کو ثابت کیا ہے کہ نفس ایک زندہ اور باقی جوہر ہے جو موت اور فنا کو قبول
نہیں کرتا۔ وہ بعینہ حیات نہیں ہے بلکہ جس نغمے میں بھی وہ پایا جاتا ہے اس کو حیات
عطا کرتا ہے۔ بعد ازاں اس نے نفس کی بقا کے متعلق افلاطون کے دلائل کی توضیح
کرتے ہوئے کہا ہے کہ نفس کے ایک کمال کامر تبہ ہوتا ہے جس کو سعادت سے
تعبیر کرتے ہیں اور ایک انحطاط کی حالت ہوتی ہے جس کو شقاوت کہتے ہیں۔ نیز
یہ بھی بتلایا ہے کہ نفس کی بدن سے مفارقت کے بعد کیا حالت ہوتی ہے اور موت
کے بعد اس کو کیا واقعات پیش آتے ہیں۔

اس کے ساتھ ایک فصل میں اس نے سعادت اور اس کے حصول کے طریقے پر

بحث کی ہے۔ اور یہ ابن مسکویہ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ چنانچہ اس نے کتاب تہذیب الاخلاق میں اس کی توضیح کی ہے اور اس کے متعلق ایک خاص کتاب ترتیب سعادت لکھی ہے جس کی ہم نے اس سے قبل تلخیص پیش کی ہے۔ پھر اس نے دوسرے مسئلے یعنی نبوت کے متعلق بحث کی ہے، اور موجودات عالم کے مراتب اور ان کے باہمی اتصال کی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد انسان اس کے عالم صغیر جوتے اور اس کے قوی کے موجودات عالم سے متصل ہونے پر روشنی ڈالی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیضان سے جو اس ختمہ کے ارتقا کی کیفیت بیان کی ہے جس کی انتہا قوت مشترکہ پر ہوتی ہے اور پھر کی ماورائی قوت پر۔

پھر ابن مسکویہ نے وحی اور اس کی کیفیت بیان کی ہے اور اس مسئلے سے بحث کی ہے کہ عقل اپنی باہیت کے لحاظ سے ایک واجب الاطاعت بادشاہ کے مانند ہے، اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ روایے صادق جزو نبوت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے نبوت اور کہانت، نبی مرسل وغیر مرسل اور نبی و متنبی میں فرق واضح کیا ہے۔

کتاب فذالاصغر کی طرف جو ان تمام مباحث پر مشتمل ہے شیخ علامہ ہراندی جزائری نے (جنہوں نے جنگ عظیم کے زمانے میں دمشق میں وفات پائی) ہماری رہبری کی ہے۔ انھوں نے اس کتاب کو نوادرات کتب کی صف میں جگہ دی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ابن مسکویہ نے اس کتاب کی بنیاد فلاسفۃ الکلیئین کے اصول پر رکھی ہے اور اس کے ذریعے دین کی حمایت کی ہے۔ اس میں اہم مطالب اور نادانہ اشارات ملتے ہیں۔ اس کی عبارت کا انداز اسی نوعیت کا ہے جو اس کی کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق کا ہے۔

کتاب تجارب الامم

کتاب تجارب الامم کا ہم کو دوسرا حصہ دستیاب ہوا ہے جو دو حصہ و پر

شکل ہے اور مطبع کا سب بول اگنیورڈ اور مصر میں اس کی طباعت ۱۲۹۱ھ اور ۱۲۹۲ھ میں ہوئی ہے۔ اس کی کتابت اور تصحیح استاد آذر مؤرخ محالی اور پروفیسر مارگولینہ کے ذریعے ہوئی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس کتابت کا انگریزی زبان میں جو شرح ترجمہ سلسلہ میں شائع کیا گیا انھی دونوں کی کوشش کا نتیجہ ہے۔

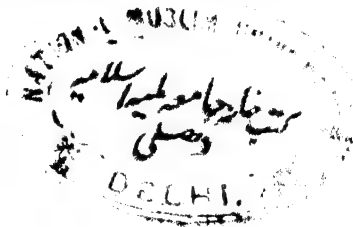
مجلد ۳۵ برس کے واقعات (۱۲۹۵ھ تا ۱۳۰۲ھ) پر مشتمل ہے۔ دوسرے جزو میں چالیس برس کے حالات (۱۳۰۲ھ تا ۱۳۰۹ھ) بیان کیے گئے ہیں اس میں غلک نہیں کہ تاریخ میں غلطی کو کچھ دخل نہیں، لیکن ابن مسکویہ کی تاریخ کو محض تاریخ نہیں کہا جاسکتا۔ اس کتاب میں مولف نے تمام حوادث کا مع اس کے اسباب اور نتائج کے ذکر کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک ایسی تاریخ ہے جو غلطی کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایک ہی شخص میں غلط تاریخ اور ادب کا اجتماع ہو جائے۔ چنانچہ یہ امر ثابت ہے کہ ابن مسکویہ فلسفی، مورخ اور ادیب تھا۔ اسی طرح کارل آئل بھی فلسفی، مورخ اور ادیب تھا اور اسی طرح گوئٹے بھی۔

ابن مسکویہ نے اپنی اس تالیف میں کبھی اہم حوادث کا بھی تذکرہ کیا ہے جیسے المعتذر باللہ کی خلافت اور اس کے زمانے کے اہم واقعات اور کبھی سہ بیان کیے ہیں مثلاً وہ کہتا ہے: ”خلعت مسند سبع وتسعين مائتين“ ابن مسکویہ نے واقعات کے بیان کرنے میں نہایت وقت نظری سے کام لیا ہے اور کسی فریق کی جانبداری نہیں کی ہے۔

کتاب مذکور کے دوسرے حصے کو عضد الدولہ کی وفات پر ختم کیا ہے چنانچہ اس کا اس طرح تذکرہ کرتا ہے: ”اس نے نہادند پر چڑھائی کی اور قلعہ سراج کو فتح کیا اور اس کے تمام اموال و خزان پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ اس شہر کے دوسرے قلعوں پر بھی قابض ہو گیا۔ اس سفر میں اس کو ایک بیماری لاحق ہوئی جو صرع سے مشابہ تھی۔ اس کے علاوہ وہ ایک دماغی مرض میں بھی مبتلا ہوا جس کو بلیٹریوس کہتے ہیں (اس سے ابن مسکویہ کی مراد مرض نوم ہے جس کو اس زمانے کے اطباء لیشر جیا کہتے ہیں) لیکن عضد الدولہ نے اس کو پوشیدہ رکھا حالانکہ موصل ہی میں اس کی ابتدا

مہونی تھی۔

یہ ہیں ابن مسکویہ کی کتاب کے آخری الفاظ۔
 تیسرا جزو جو آکسفورڈ اور مصر میں طبع ہوا ہے کتاب تجارب الامم کا تیسرا حصہ ہے
 اس میں اور ابن مسکویہ کی کتاب میں کوئی تعلق نہیں سوائے اس کے وہ ان تمام
 حوادث پر مشتمل ہے جن کا تذکرہ تجارب الامم کے پہلے اور دوسرے حصے میں ہو چکا ہے۔
 اس کی ابتدا ۳۶۹ھ سے ہوتی ہے اور ۳۸۵ھ پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس کا
 مؤلف وزیر ابو شجاع محمد ابن حسین الملقب ظہیر الدین اور ذرا اور ی ہے اس کے ساتھ
 ایک ایک تاریخی قطعہ ہے جو ہلال صابی کا تب کا لکھا ہوا ہے (۳۹۳ھ) اور اس کے ساتھ
 اور بھی متفرق تواریخ ہیں جو امور مذکورہ بالا سے متعلق ہیں۔

 ت


Dr. ZAKIR HUSAIN LIBRARY



16474

”تاریخ فلاسفۃ الاسلام“

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
مقدمہ پیشانی		سید ریخ	بید ریخ	تاریخ خلافت الاسلام		انسان کا مادے	ایمان
(۱) کتاب		کے یاں	کے ہاں				
مقدمہ		فورا گندی	فورا گندی				
۲۴		Genius	Genius				
(۹)		اس سے قبل	x	منتقل		منتقل	
۱۳۱		صفات قوت	صفات اور قوت				
(ع)		توپیتا	طوپیتا	فلسفہ		فلسفہ	
مقدمہ		اور دوسرے	اور ایک دوسرے				
۲۵		کامل ہیں	کامل ہے۔	کھول دیے		کھول دیے	
(ف)		منتزد	منتزہ				
مقدمہ		معدنیہ	احسام معدنیہ	بعد وہ بغداد		بعد وہ بغداد	
۲		کرتی جاتی ہے۔	کرتی ہے۔	نکتہ چینی		نکتہ چینی	
۳		نہیں	نہ	جراڑی		چراڑی	
۲							

[illegible]

صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح	صفحہ	غلط	صفحہ	صحیح
۲۱	۲	۱	۲	۲۱	۳	۲	۲
۲۱۸	۲۱	۳۰۹	جبروت	۲۱۸	حیرت	۲	پایا جاتا ہے۔
۲۲۰	۲۵	۳۱۱	عربوں کی چھوڑی	۲۲۰	عربوں کی دماغ	۱۲	ایک دوست
		۳۱۸	دوئی نہیں۔		کی پیداوار نہیں	۱۲	برقوق
۲۲۵	۱۵	۳۲۹	دہ	۲۲۵	اور	۱۵	دینی
۲۲۷	۲۵	۳۳۳	عقلیہ بیط	۲۲۷	عقلیہ بیط	۲	جرات
۲۲۸	۱۶	۳۳۳	کے	۲۲۸	کے	۲۲	اعراض
۲۳۰	۲۲	۳۵۴	مستقل باقی نہیں رہتا	۲۳۰	مستقل نہیں ہوتا	۱۷	جن کا
۲۳۱	۳۵۲	۳۵۵	لائینئر	۲۳۱	لائینئر	۱	بخت شور
۲۳۲	۲۰	۳۸۲	کے	۲۳۲	کو	۲۳	طائفہ
۲۳۹	۱۵	۳۸۲	لائینئر	۲۳۹	لائینئر	۲۳	باجت
۲۴۹	۱۴	۳۸۳	موثرات	۲۴۹	موثرات	۲۵	باجت
۲۵۸	۴	۳۸۳	اقتضا	۲۵۸	اقتضا	۲۳	ابو جحیفہ
۲۶۸	۲۳	۳۸۳	اسی مسئلے پر	۲۶۸	اس مسئلے پر	۱۸	اعراض کیا
۲۶۹	۱۰	۳۸۴	تفانص	۲۶۹	تفانص	۸۵۷	مروف (یعنی شیخ)
۲۹۶	۳	۳۸۴	مائل	۲۹۶	علوم	۸۵۷	نے ظو کیا ہے۔
		۳۰۹	واضح ہو جاتا ہے		واضح ہو جاتا ہے	۱۳	مائل
		۳۱۲	جو ایک جسم بیط کو		جو جسم کو بیط	۲۲	پروردگار
۲۹۸	۱۹	۳۱۵	مانتے ہیں جو فاقے	۲۹۸	اور مارے اور	۱۹	تقدیر ہے
		۳۱۸	صورت سے غیر		صورت سے غیر	۲۵	بنو لویہ
		۳۲۳	مرکب ماننے ہیں		مرکب ماننے ہیں	۱۱	سادقوں

